



Università degli Studi di Pisa  
Facoltà di Lettere e filosofia

**Tesi di laurea specialistica in *Scienze dell'antichità***

**‘L’identità del guerriero omerico.  
Uno studio storico-antropologico nell’*Iliade*’**

**Relatore:** Prof. Riccardo Di Donato

**Candidata:** Marina Calculi

**‘L’identità del guerriero omerico. Uno studio storico-antropologico  
nell’*Iliade*’**

## **Indice generale**

### **Capitolo I**

#### **Introduzione**

1. Brevi linee di un approccio scientifico: il “sé” come categoria storica.....6
2. Premesse per una definizione del “sé” dell’eroe omerico.....11
3. Strutture mentali aristocratiche.....19
4. Soggetto e responsabilità personale .....22

### **Capitolo II**

#### **L’ identità eroica tra Storia e Antropopoiesis**

1. Dimensione storica e oralità.....26

2. Discorso, Fiction e performance.....	29
---	----

### **Capitolo III**

#### **Elaborazione leggendaria ed elementi di storia sociale**

1. ἦρως e funzione guerriera.....	35
2. Elaborazione di uno statuto eroico tra leggenda e storia.....	44

### **IV Capitolo**

#### **Lo statuto sociale del guerriero omerico**

1. Struttura verticale e struttura circolare: dimensioni complementari nella definizione della aristocrazia omerica.....	52
2. ἄναξ e βασιλῆες.....	55
3. Elementi di morfologia del potere.....	59

### **Capitolo V**

#### **Codice eroico, estetica dell'azione bellica e identità del guerriero**

1. Dall'agire alla definizione del sé.....	74
2. Canoni normativi arcaici e 'laicizzazione' progressiva: problemi di polivalenza nella designazione delle élites guerriere.....	75
3. ἀριστεύειν.....	81
4. ἀριστηες.....	86
5. ἀριστος.....	96
6. 'Funzione guerriera' e 'funzione aristocratica'.....	108
7. ἀγαθός.....	110
8. ἐσθλός.....	118

## **Capitolo VI**

### **Logiche trasversali di composizione identitaria**

1. Achei e Troiani. Costruzione poetica di una opposizione.....	122
---	-----

## **Capitolo VII**

### **Genealogie omeriche e costruzione dell'arcaico**

1. Recitare una genealogia: valore sociale dell'atto enunciativo..	131
2. Presentarsi all'altro.....	133

<b>3.</b> Uso e abuso della <i>eugeneia</i> . Dalla recitazione mitica alla contestualizzazione storica.....	136
<b>4.</b> Genos.....	139
<b>5.</b> <i>Belle mort</i> eroica e culto degli eroi: la tomba come traccia di <i>eugeneia</i> .....	141

## **Capitolo VIII**

<b>Conclusioni</b> .....	147
--------------------------	-----

## **Appendice**

<b>Rielaborazione narrativa di una categoria culturale: <i>l'ἀριστεία</i></b> .....	151
---	-----

<b>Bibliografia</b> .....	153
---------------------------	-----

**Nota:**

I passi omerici citati fanno riferimento all'edizione oxoniense di D. B.Monro e T. W. Allen<sup>1</sup>.

Le traduzioni italiane riportate sono di Giovanni Cerri<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Monro – Allen 1920<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cerri 2002.

## Capitolo I

### Introduzione

#### **1. Brevi linee ‘francesi’ di un approccio scientifico: il “sé” come categoria storica.**

Il dibattito sulla categoria del “sé”, delineatosi nel secolo scorso nel quadro della Sociologia francese pose in primo luogo l’accento sulla distinzione obbligata tra le forme mentali delle società arcaiche e quelle delle società moderne.

Il punto di partenza, marcato anche da Marcel Mauss in uno studio sulla nozione di “moi”<sup>1</sup>, è la definizione della nozione di *mentalità primitiva*, elaborata da Lévy-Bruhl principalmente nelle due opere ‘*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*’<sup>2</sup> e ‘*La mentalité primitive*’<sup>3</sup>.

La ‘mentalità primitiva’ venne concettualizzata da Lévy-Bruhl come l’insieme delle categorie mentali delle società precedenti la elaborazione del principio di non contraddizione, definite come “*prélogiques*”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Mauss 1950, 2006, pp. 331-362, corrispondente ad un articolo pubblicato dal sociologo francese nel *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII 1938.

<sup>2</sup> Cf. Lévy-Bruhl 1910.

<sup>3</sup> Cf. Lévy-Bruhl 1922.

<sup>4</sup> La mentalità prelogica è, secondo Lévy-Bruhl caratterizzata da uno stadio mentale che non percepisce la contraddizione tra entità che nella nostra elaborazione culturale sono opposte e separate. ‘*Dans les représentations collectives de la mentalité primitive*

Secondo la prima teorizzazione del sociologo francese nelle culture primitive catalogate nella categoria del *prelogismo* il soggetto viene definito sulla base di una sostanziale incapacità di differenziare se stesso come identità personale dal mondo fisico e psichico che lo circonda: esso è capace unicamente di percepire un tutto pervaso di forza numinosa, in cui egli stesso è incluso.

La percezione di inclusione in questo 'tutto' non si esplica, inoltre, secondo Lévy-Bruhl, in base al punto di vista del soggetto prelogico – o meglio non si esplica come percezione di unità identitaria inclusa in una realtà più ampia; il soggetto prelogico non possiede, in altri termini, gli strumenti culturali, le *categorie mentali*, per autodefinirsi. Questa indistinzione tra il sé e l'altro, tra il sé e gli altri, concepiti come una pluralità di unità identitarie marca una differenza fondamentale tra l'uomo '*prelogico*' e l'uomo '*moderno*' e '*occidentale*'.

L'impostazione prettamente filosofica della prima fase teorica di Lévy Bruhl, che aveva condotto lo studioso a queste conclusioni, fu poi fortemente rivista già a partire dagli anni venti, caratterizzati da un accostamento dello studioso a studi di carattere etnografico.

In questo periodo infatti Lévy-Bruhl si avvicinò fortemente alla scuola sociologica di Durkheim, che difendeva l'unità e l'omogeneità dello spirito umano in ogni epoca e che criticò fortemente la teoria di Lévy-Bruhl, sostenendo che una comprensione delle società primitive poteva realizzarsi attraverso lo studio contestuale del comportamento umano e del rituale. In quegli anni inoltre Lévy-Bruhl instaurò un legame forte

---

– scrive Lévy-Bruhl - *les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d' être où elles sont* (Cf. Lévy-Bruhl 1910, p. 77).



anche con Marcel Mauss<sup>1</sup>, che insieme a Bronislaw Malinowski, difendeva la peculiarità e la specificità delle culture.

La concezione di una mente primitiva, insensibile alle contraddizioni concettuali, fu poi definitivamente rinnegata dallo stesso Lévy-Bruhl, come ci documentano i *Carnet*<sup>2</sup>, pubblicati postumi nel 1949.

Marcel Mauss, nella sua inchiesta sulla *notion de personne*, pose un forte accento sulla considerazione imprescindibile di ogni aspetto del contesto storico-socio-culturale in cui si colloca il “moi” da studiare; il presupposto metodologico, ben chiarificato dal sociologo francese, prima di intraprendere una trattazione etnografica sugli indiani d’America e gli aborigeni australiani, seguito poi da una delineazione della nozione di *persona* latina - era quello di studiare un *sujet d’histoire sociale*, tramite una ricerca di *droit* e di *morale*.

In stretta linea di continuità con i presupposti maussiani, in un dibattito che si caratterizza molto anche per la circoscrizione geografica e culturale in cui si colloca, è il capitolo sulla *notion de Personne*<sup>3</sup>, licenziato da Ignace Meyerson nella sua tesi del 1948.

Lo psicologo polacco, riprendendo Mauss, ricalcò l’imprescindibile coinvolgimento del *sujet* esemplare delle società arcaiche con la vita familiare, con quella del clan, con le pratiche rituali e religiose e con il rapporto con gli antenati in un’asse passato-presente-futuro dalle molte implicazioni.

---

<sup>1</sup> Nel 1925 Lévy-Bruhl fonda insieme a Marcel Mauss e Paul Rivet *l’Institut d’ethnologie* a Paris, mostrando dunque un interesse verso altri campi disciplinari, i cui risultati saranno poi fondamentali per la maturazione di una rivisitazione della teoria del ‘prelogico’.

<sup>2</sup> Cf. Lévy-Bruhl 1949.

<sup>3</sup> Cf. Meyerson 1948, 1995 (edizione con una *Postface de Riccardo Di Donato*, da cui si cita), pp.151-184.

Ancora con Mauss, Meyerson definì poi lo stadio di *début* della nozione di persona all'interno delle *sociétés anciennes*, lì dove il soggetto può essere determinato anche in rapporto ad un dominio comprendente un titolo, un ruolo all'interno del clan, una proprietà materiale, una storia genealogica, la cui esistenza gli permette di "essere" anche nella memoria futura in qualità di persona individuale<sup>1</sup>.

Un punto interessante, che vale la pena di riprendere nella analisi di Meyerson, concentrato in un capitoletto che porta un titolo greco - *ubris et adikema*<sup>2</sup> - è il riconoscimento del ruolo che giocano il diritto, l'economia e la politica nella costruzione di una rete di implicazioni reciproche che possono raggrupparsi sotto il nome di "individualismo".

Meyerson articola le sue considerazioni a partire dallo studio lessicale che L. Gernet condusse nelle *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*<sup>3</sup>, sulla modificazione semantica dei principali vocaboli legati alla sfera della morale dei Greci e individua un legame forte tra la nozione di responsabilità, discendente dalle categorie dell'errore socialmente repressibile, della offesa e della volontà di riparazione, che *considerati nel loro insieme, prendono il nome di "individualismo"*.

Nel 1960, poi, fu lo stesso Meyerson a presiedere un *colloque* organizzato dal *Centre de recherches de Psychologie comparative* dedicato ai *Problèmes de la personne*, i cui atti vennero pubblicati tredici anni più tardi, nel 1973<sup>4</sup>.

La Natura principalmente storica dell'approccio venne sottolineata ancora una volta da Meyerson, nella contemporanea assunzione di

---

<sup>1</sup> Cf. Meyerson 1948, pp.158-159.

<sup>2</sup> Cf. Meyerson 1948, pp.173-174.

<sup>3</sup> Cf. Gernet 1917.

<sup>4</sup> Cf. *Problèmes* 1973.

coscienza che il soggetto, in quanto costantemente in costruzione, non può essere descritto secondo parametri di completezza e unità. Si deve, al contrario, partire da presupposti di molteplicità della *personne*, che è '*jamais entiere*' e '*jamais initiale*'<sup>1</sup>.

Meyerson specificò ancora una volta l'essenza dell'approccio scientifico sulla persona, che si risolve nella teoria elaborata dallo psicologo polacco qualche anno prima e pubblicata nel 1948<sup>2</sup>: il soggetto emerge nella sua categorizzazione storica attraverso l'oggettivazione' che si mette in atto a partire dalle 'opere'. "*L'homme – afferma Meyerson in questa introduzione agli interventi – a fabriqué ses fonctions psychologiques en fabriquant*"<sup>3</sup>.

Nell'ambito di quel *colloque*, in una prima *séance* dedicata alla antichità classica, intervennero intorno alla Grecia antica Marcel Detienne<sup>4</sup> e Jean Pierre Vernant<sup>5</sup>, che pronunciò un intervento in cui si riflettevano tendenze e risultati dell'approccio della scuola francese formatasi nel segno dell'influenza del grecista Louis Gernet.

Un altro tassello di storia culturale impossibile da obliterare nella discussione sull'*identità*, rimanendo sempre in ambito francese, è il colloquio organizzato e diretto da Claude Lévi-Strauss nel 1961<sup>6</sup>. Il colloquio si articola tra considerazioni di natura epistemologica – sulle differenti modalità, cioè, di studiare la questione dell'*identità* – e una serie di singoli studi etnografici, in un'ottica comparativa volta, secondo un parametro che ha caratterizzato tutto l'impegno intellettuale

---

<sup>1</sup> Cf. *Problèmes* 1973, p.8.

<sup>2</sup> Cf. Meyerson 1948.

<sup>3</sup> Cf. *Problèmes* 1973, p.9.

<sup>4</sup> Il titolo dell'intervento è '*Ébauche de la personne dans la Grèce archaïque*'. (Cf. Detienne 1973, pp. 45-53).

<sup>5</sup> Il titolo dell'intervento è '*Aspects de la personne dans la religion grecque*' (Cf. Vernant 1960, pp. 23 – 39).

<sup>6</sup> Cf. Levi-Strauss 1983.

‘militante’ dell’antropologo francese, di affermare il valore della diversità, della pluralità come concetto assoluto, al fine di sfuggire a categorizzazioni gerarchiche delle culture.

## **2. Premesse per una definizione dell’identità dell’eroe omerico**

Il tentativo di elaborare una definizione della identità del guerriero omerico in una prospettiva storico-antropologica necessita di alcune premesse metodologiche che si articolano in primo luogo in rapporto alla tradizione degli studi omeristici e alla difficoltà imposta dalle condizioni di composizione dei poemi stessi e in un secondo momento rispetto alla scelta delle categorie mentali in base alle quali si intende indirizzare la ricerca, nella consapevolezza che essa – in quanto per l’appunto *scelta* - è necessariamente arbitraria, parziale e dunque non esaustiva del problema.

Studiando infatti il soggetto omerico - pur nella consapevolezza della *diacronia di civiltà* di cui i due poemi sono manifestazione - quale *uomo sociale totale*<sup>1</sup>, il problema della definizione del “sé” non può che essere considerato a partire da piani prospettici molteplici e tra loro intrecciati: religioso, giuridico, istituzionale, etc.

Ma procediamo nell’ordine delle esplicazioni annunciate. Il tentativo di ricostruire storicamente il “sé” del guerriero omerico secondo un’ermeneutica che tratti il testo epico come “documento” di un contesto culturale, valoriale, rituale, religioso, istituzionale oltre che in rapporto alle condizioni di *creazione* dei poemi omerici e al pubblico recettore degli stessi, non può non tenere in considerazione la dimensione prettamente orale in cui i poemi si sono consolidati e la

---

<sup>1</sup> Cf. Mauss 1923.

storia del testo stesso fino a quando esso è giunto a noi nella forma definitiva.

L'ermeneutica della complessiva trama della *langue* epica deve infatti fare necessariamente i conti con una scelta prioritaria, relativa al trattamento della realtà storica sottesa al testo omerico e della storia poetica del testo stesso.

Il punto di angolatura che si adotta in questo studio è quello che vede i poemi omerici come testimonianza di base della realtà storica del X e IX sec. a. C. dei Greci della penisola, delle isole egee e delle coste microasiatiche<sup>1</sup> – tessuto su cui sono state apportate operazioni continue di *parole* che hanno poi finito per modificare il testo nei secoli di trasmissione.

La stratificazione di fasi di civiltà sottesa alla narrazione dell'*Iliade* e dell'*Odissea* e le modalità di progressiva formazione del testo stesso, per mezzo di una lunga pratica di recitazione orale, vive nella lingua e nella struttura epica nella forma di una trama di contraddizioni interne. I poemi omerici, la selezione del contenuto e l'elaborazione narrativa, si sono strutturati in un momento impossibile da ricostruire attraverso la documentazione e storicamente collocabile nelle cosiddette *dark ages* (XII – VII sec. a.C.); nella consegna della tradizione orale da uno stadio all'altro, affidata alla memoria del cantore, devono essere intervenuti dei meccanismi di finzione storica attraverso il filtro di una memoria culturale, legata alla condizione di dover narrare eventi di un'età lontana nel tempo.

La prima attestazione di una forma scritta ufficiale, in base alle testimonianze che possediamo, risale all'età di Pisistrato (561 – 527 a.C.). La redazione pisistratea rappresenta il primo punto – per quanto la documentazione storica ci permette di constatare – di una storia del testo “scritto” dei poemi omerici.

---

<sup>1</sup> Si segue qui l'opinione di Finley, seguita anche da Donlan (cf. Donlan 1980, p. 35).

Ci sono inoltre degli elementi interni della narrazione epica che testimoniano una rielaborazione complessiva del tessuto leggendario tra il VII e il VI secolo prima della nostra era, che deve aver donato al testo una conformazione approssimativamente definitiva.

Considerando per esempio il *Catalogo degli alleati troiani*, la modalità in cui sono articolati i rapporti tra Greci e Lidi non ci permette di far risalire la stesura del Catalogo stesso oltre il VII secolo<sup>1</sup>.

Alcune particolarità degli eroi lidi presuppongono inoltre la dinastia dei Mermnadi, il cui inizio viene fissato al 685 a. C. con la dinastia di Gige. La menzione della 'λίμνη Γυγαίη' (il Lago di Gige)<sup>2</sup> nel XX libro dell'*Iliade* in riferimento alle origini dell'eroe Iphiton, sono indicazione di una mano piuttosto tarda che deve aver agito sulla composizione del testo. Il lago di Gige infatti fu consacrato come *temenos* dei Mermnadi soltanto dopo la morte del sovrano, nel 652 a. C.<sup>3</sup>.

Il percorso della tradizione dall'epoca arcaica fino a quella alessandrina non ci è dato invece di tracciare per mancanza di attestazioni storiche. La struttura in 24 libri che tuttora conserviamo nella lettura dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, deve essersi configurata poi in età ellenistica.

Questo primo insieme di dati rappresenta una premessa nell'approccio alle varie nozioni che si andranno a studiare. Risulta indispensabile, cioè, considerare che il "vecchio" e il "nuovo" possono coesistere non solo in base ad un naturale percorso culturale per cui alla diacronia storica non corrisponde mai linearmente una diacronia evolutiva delle forme del pensiero; il "vecchio" e il "nuovo" possono coesistere anche nella forma di una ricostruzione che il poeta, attraverso la sua azione di

---

<sup>1</sup> Cf. Beloch 1929, p. 88.

<sup>2</sup> Cf. *Il.* XX 390-91.

<sup>3</sup> Cf. Mazzarino 1989, p. 85.

*parole* rispetto alla *langue*<sup>1</sup> consolidata dei poemi, attua, facendo ricorso alla sua memoria del testo, alla sua memoria culturale e alla inevitabile tendenza di aggiungere del “nuovo” nel momento puntuale della *performance* poetica.

La seconda specifica riguarda la scelta delle nozioni che si intende studiare per la ricostruzione di uno degli ambiti di identità del guerriero omerico, ovvero il “soggetto” in rapporto agli altri<sup>2</sup>, al sistema sociale in cui l’eroe è inserito, ai vincoli etici che questa ultima opzione trascina con sé.

Studiare l’uomo omerico significa prima di tutto concepirlo all’interno di un sistema sociale arcaico che impone ai suoi soggetti dei vincoli precisi di appartenenza. Tali ‘vincoli’ appaiono cristallizzati in un sistema coerente e perfettamente funzionante, che si impone sull’individuo, sottoponendolo ad un costante controllo sociale.

Se da un lato, infatti, appare difficile codificare in Omero un sistema normativo o giuridico determinato, come possiamo cercare di fare per l’epoca della *polis*, dall’altro emerge chiaramente come la trama di vincoli *pregiuridici* sia fortemente determinativa dell’agire del singolo, della sua collocazione all’interno del gruppo e di un suo stesso collocarsi all’interno della realtà. Non si tratta di un’etica dell’obbligazione ma piuttosto di un accordo tacito tra l’individuo ed un ordine valoriale ed estetico<sup>3</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, dunque, ci sembra che la definizione dei contorni identitari dell’individuo arcaico e, conseguenzialmente,

---

<sup>1</sup> Cf. la dicotomia *langue*/parole elaborata da De Saussure nel *Cours de linguistique generale*. (De Saussure 1916).

<sup>2</sup> Punto di partenza è stato per me: Di Donato 2006, in particolare il terzo capitolo dal titolo *Aristeuein* (pp. 35-64).

<sup>3</sup> Cf. Vernant 1996.

della aristocrazia guerriera omerica debba passare attraverso un'analisi dei comportamenti collettivi che nella mentalità sociale di cui l'epica ci dà testimonianza, appaiono fortemente normativizzati.

Il singolo e la collettività aristocratica risultano essere due sfere ben definite e complementari tra di loro, nella misura in cui l'individuo viene determinato nel suo statuto singolare in base al suo conformarsi ad un *codice eroico*, a sua volta funzione fondamentale nella definizione della collettività elitaria.

L'individualismo omerico, infatti, si oppone funzionalmente alla struttura del *koinon* tipica delle società greche sia in età arcaica sia in età classica.

La affermazione del sé individuale nella dimensione dell'*Iliade* si definisce fortemente in rapporto alla *fonction guerrière*<sup>1</sup>. Questo approccio strutturale che considera la guerra come valore modellante l'identità del singolo e l'identità collettiva, appare fondamentale nella determinazione dei contorni di una ideologia del guerriero. Nell'*Iliade* è in base alla dimensione bellica che l'eroe, l'*aristos*, costruisce la percezione di sé. Essa coincide esattamente con l'immagine della propria individualità che l'eroe offre alla comunità, al gruppo di appartenenza e ai posteri attraverso il permanere del *kleos*. Lo spazio di espressione individuale appare dunque fortemente limitato, quasi inesistente nella realtà del sé eroico proprio perché la collocazione del singolo all'interno della comunità eroica è governata dall'aderenza ad un *codice eroico*, all'*aristeuein*<sup>2</sup>, e ad un costante controllo sociale sul singolo. In età storica, invece, caratterizzata dalla rivoluzione oplitica, 'momento di passaggio'<sup>3</sup> storico determinante per la definizione

---

<sup>1</sup> Cf. Vernant 1964.

<sup>2</sup> Cf. Di Donato 2007.

<sup>3</sup> La definizione di 'momento di passaggio' viene formulata da Meyerson per indicare i punti storici in cui avviene una rivoluzione, un decadimento o mutamento delle 'funzioni psicologiche' che determinano il funzionamento di una società (cf. Meyerson 1948).



dell'identità militare, la *fonction guerrière* mantiene il suo carattere strutturante con una sostituzione del valore del collettivo al valore del singolo, funzionale alla nuova conformazione politica, con degli effetti di concettualizzazione in primo luogo della figura dell'oplita, privato della sua identità e dissolto nella falange, e secondariamente della ideologia militare, civica e funebre. Se in Omero infatti la dimensione dei funerali è fortemente individualistica e suggella nel momento del trapasso il raggiungimento della *belle mort* dell'eroe, esaltato nella sua singolarità, nella simbologia funebre della *polis* sarà il *demosion sema* a costituire il fulcro attorno a cui la comunità si raccoglie e riconosce se stessa.

A partire dall'età arcaica inoltre si mette in atto un vero e proprio processo di ideologizzazione della figura dell'eroe guerriero che avviene attraverso la creazione culturale di un prototipo eroico, che trova i suoi principali strumenti nella diffusione della leggenda epica stessa, rifunzionalizzata come collante di una ideologia nazionale ma anche attraverso la fioritura dei culti eroici, la rifunzionalizzazione di figure epiche e leggendarie nelle legittimazioni di appropriazione territoriale da parte di una comunità e nella costruzione stessa dell'ideologia civica in età classica.

Ritornando invece alla dimensione dell'*Iliade*, oggetto peculiare della nostra indagine, ci chiediamo come la *fonction guerrière* eserciti il suo effetto modellante sulla identità personale e collettiva. Il guerriero iliadico in quanto oggetto del giudizio della comunità, della '*demou phemis*', è 'nudo', scoperto e senza possibilità di sfuggire allo *psogos* in caso di *kakotes* – nel senso di 'fallimento' – proprio in quanto beneficiario di un privilegio classista che si risolve nella sua possibilità di aderire al sistema normativo e valoriale dell'*aristeuein*.

E' solo sotto questo tipo di interpretazione che comprendiamo, infatti, perché l'eroe dell'*Iliade* viene caratterizzato fortemente nella sua singolarità: egli deve essere ovunque riconoscibile tanto per ricevere l'*epainos*, quanto la sua negazione.

L'identità personale si caratterizza infatti in primo luogo attraverso l'esplicitazione del nome dell'eroe e della sua genealogia. Ogni singola figura eroica possiede inoltre delle prerogative e degli attributi individuali come l'armatura, lo scudo, i cavalli, riconoscibili in quanto appartenenti ad un guerriero specifico; il legame tra l'oggetto e il possessore è talmente forte che anche in assenza dell'eroe stesso, essi rimanderebbero alla sua identità. Quando Patroclo indossa l'armatura di Achille, il mancato riconoscimento della sostituzione dell'eroe da parte degli altri guerrieri non è frutto di uno errore di percezione. Anche se è Patroclo a combattere, nel momento in cui egli indossa l'armatura del suo *etairos*, diviene a tutti gli effetti il suo *doppio*<sup>1</sup> perché l'armatura di Achille non è soltanto un attributo del guerriero ma una parte della sua identità.

Già nell'*Odissea*, specchio di una mentalità sociale meno vincolata ad una norma etica eroica – sia perché la dimensione contestuale del *nostos* è distante dalla battaglia, sia perché la redazione finale tarda dell'epos odissiaco appare inscrivibile in un tipo di sensibilità più vicina ai contesti politici arcaici – troviamo una forte caratterizzazione dell'eroe protagonista in contrasto con una collettivizzazione del resto degli *etairoi*, che non lascia spazio alla definizione identitaria del singolo. La dimensione dell'eroe *polutropos* e *polumetis*, inoltre, è molto distante da quella del guerriero dell'*Iliade*, intelaiato in un sistema di obbligazioni collettive e funzionali al raggiungimento di una *performance* bellica, da cui dipenderà il suo collocarsi all'interno della società e, conseguenzialmente, la sua felicità personale.

Alfonso Mele, nel suo studio su '*Società e lavoro nei poemi omerici*', nella prima parte della sua analisi della società iliadica, chiarisce come la

---

<sup>1</sup> Sulla categoria del *doppio* cf. Vernant 1985, pp. 325-339.

nozione di felicità personale del guerriero sia ascrivibile *totalmente* al raggiungimento o al non raggiungimento della condizione eroica<sup>1</sup>.

Il decadimento di questa mentalità allo stadio storico di rielaborazione unitaria della leggenda odissiaca è ben visibile nell'incontro tra Odisseo e Achille nella *Nekya*. Dopo che l'eroe di Itaca ha eletto il Pelide μακάρεσσι tra tutti gli uomini, Achille risponde:

ἢ μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παρὰ δαίμονι φείδειμι Ὀδυσσεύ.

βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,

ἄνδρ' ἢ παρ' ἀκλήρῳ, ὃ μὴ βίοςτος πολὺς εἴη,

ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν<sup>2</sup>.

‘Non lodarmi la morte, splendido Odisseo

Vorrei essere un bivolco, servire un padrone,

un diseredato che non avesse ricchezza,

piuttosto che dominare su tutte le ombre consuete’

Il tipo di mentalità documentato dalla risposta di Achille testimonia sostanzialmente come la *belle mort* eroica abbia perduto il suo valore determinativo dell'identità eroica.

Ciò che emerge, dunque, all'interno dell'*Iliade* è una sorta di rapporto tra l'azione modellatrice della *fonction guerrière*, che determina l'etica fondante dell'*aristeuein*, dell'*aderire ad un codice eroico* e l'appartenenza alla classe aristocratica.

---

<sup>1</sup> Cf. Mele 1968, pp. 10-18.

<sup>2</sup> Cf. *Od.* XI 488-491.

### 3. Strutture mentali aristocratiche.

Il punto più problematico di una definizione morfologica della aristocrazia omerica come di una aristocrazia greca sta nella designazione linguistica.

Non esiste, in altri termini, una coppia antinomica di sostantivi che possa definire l'individuo aristocratico e l'individuo non aristocratico. Se infatti possiamo individuare questa ricercata opposizione formale a partire dall'Odissea nel binomio *agathos/kakos*, esso non appare esaustivo di una esigenza categorizzatrice del tessuto sociale di una società nei suoi ruoli.

Se, infatti, una affermazione del ruolo aristocratico è ben evidente nella realtà storica, essa sembra sfuggire ad una categorizzazione sul piano della lingua. Già a partire da Omero l'individuo nobile di origine, ricco e potente viene definito come appartenente al gruppo sociale degli ἄριστοι, ἀγαθοί, ἐσθλοί. In Omero, inoltre, troviamo come categoria funzionante il gruppo degli ἀριστῆες che risponde, come vedremo, a criteri di identificazione identitari differenti rispetto alla realtà più ampia degli ἄριστοι/ἀγαθοί/ἐσθλοί.

Come si deve allora caratterizzare l'aristocrazia che agisce nei poemi? In quale misura l'appartenere ad una struttura nobile poteva essere così fortemente legittimante all'interno di un sistema sociale? Quali erano i parametri per mettere in atto un riconoscimento sociale?

Il proposito di studiare una aristocrazia in un'età molto antica, la sua struttura compositiva, le sue dinamiche identitarie deve sfuggire all'inquadrimento dell'oggetto di studio entro i parametri di una nozione tutta moderna di 'nobiltà'.

In primo luogo, uno dei passaggi obbligati nella ricostruzione dell'identità dell'eroe omerico in rapporto al contesto storico-culturale di

appartenenza, è il riferimento a tutta una tradizione di studi che ha dimostrato l'importanza del valore della *reciprocità* nelle strutture sociali del mondo antico e nella definizione dell'individuo.

Citiamo in questo luogo lo studio di Evelyne Scheid-Tissinier apparso nel 1994 con il titolo *'Les usages du don chez Homère'*, che mette in mostra quanto il valore della reciprocità sia determinativo della morfologia dei rapporti sociali nel mondo omerico fino a concludere che « *c'est en termes de don qu'est pensée la hiérarchie sociale, que sont énoncés les rapports de pouvoir, que se trouve défini le statut auquel l'individu peut prétendre dans la collectivité* » <sup>1</sup>.

Quello della Scheid-Tissinier è uno studio linguistico che si inserisce consapevolmente nel solco della ricerca linguistica francese di paternità benvenistiana e che trova la sua ragion d'essere nel *Saggio sul dono*<sup>2</sup> di Marcel Mauss in cui il sociologo, allievo e nipote di Durkheim, aveva individuato la *reciprocità* come sistema di regolazione delle relazioni tra gli individui appartenenti ad un determinato gruppo nelle società antiche<sup>3</sup>.

Quella che vediamo agire in Omero è dunque una società circolare, basata sulla distribuzione paritaria del *geras*, che va a definire fortissimamente l'identità del singolo, come del gruppo in una dinamica di mentalità collettiva in cui la dimensione circolare si impone in realtà sulla categorizzazione verticale che pure esiste nelle forme reali di morfologia del potere<sup>4</sup>.

La funzionalità circolare della dimensione omerica sembra dunque imporsi su una verticalità delle divisioni interne in termini sovrastrutturali nella misura in cui essa ha una valenza modellante l'autoidentificazione del singolo nel gruppo molto più di quanto non

---

<sup>1</sup> Cf. Scheid-Tissinier 1994, p. 222.

<sup>2</sup> Cf. Mauss 1914.

<sup>3</sup> Cf. *idem*.

<sup>4</sup> Cf. Bottin 1979 e Wilson 2002.

avvenga stando alla gerarchia sociale pur esistente e ben attestata in Omero.

Nello studio del funzionamento delle élites antiche se da un lato si deve partire dal trittico di base - *eugeneia*, ricchezza e potere<sup>1</sup> – che delinea sul piano storico uno statuto dell’aristocratico in Omero quanto nella dinamica storica successiva, dall’altro lato sembrerebbe che questa dimensione tripartita non regga per sé stessa, se non nella misura in cui la affermazione dei canoni della *eugeneia*, della ricchezza e del potere, siano costantemente riconfermati. La riconferma in termini di atto sociale, che si realizza nelle forme di una ostentazione codificata in forme normative implicite a livello collettivo, si articola attraverso differenti forme di comportamento, ‘*modes de reconnaissance sociale*’<sup>2</sup>, che determinano e affermano sul piano della realtà l’identità di un individuo appartenente ad una élite, quanto l’élite stessa.

La categoria del prestigio sociale dunque si esplicita, nelle forme della realtà, quale struttura funzionale che plasma gli individui nella loro identità umana e sociale, attiva nel corso della storia greca in una fase che potremmo macroscopicamente far iniziare con la civiltà micenea e far culminare nell’età arcaica (VII-VI sec.) della storia greca, ma anche nell’età della *polis*, rimanendo latente al cospetto della creazione di nuove strutture mentali, in istituzioni quali il *genos* o i gruppi sacerdotali, i culti eroici, mai decaduti di fronte alla creazione del macrosistema religioso e ufficiale del pantheon greco, o ancora in alcune funzioni sociali come per esempio la *liturgia* ad Atene.

Ritornando dunque alla dimensione eroica all’interno del testo dell’*Iliade*, oggetto della nostra indagine, cercheremo di individuare

---

<sup>1</sup> Cf. Nagy 1996, pp. 578 – 579, in cui lo studioso indica le tre componenti come basilari per la definizione dell’aristocratico, in una relazione consequenziale interna: la nobiltà di nascita, cioè, implica la ricchezza e la ricchezza implica il potere.

<sup>2</sup> Cf. Duplouy 2006.

come in termini sovrastrutturali rispetto ad una iscrizione dell'individuo in un sistema di vincoli gerarchici, si determini effettivamente l'identità dell'*aristos* e la sua funzione portatrice di una *funzionalità aristocratica* che da Omero alle aristocrazie greche di età storica agisce come valore strutturante l'identità dell'individuo.

Nella definizione dell'identità del guerriero omerico, dunque, appare inoltre necessario tener presente il rapporto tra una costruzione leggendaria, poietica e poetica delle singole figure eroiche che agiscono all'interno della trama iliadica e la dimensione reale delle aristocrazie storiche, che, nel processo rielaborativo neunitario dell'epica greca arcaica, si servono del prototipo leggentario dell'*aristeus* per legittimare il proprio stesso statuto – uno statuto rispondente a prerogative specifiche, che non si affermano nella contingenza storica ma si devono necessariamente rifare, perché venga loro riconosciuto un senso, da ogni singola parte del sistema socio-culturale, di una storia, si devono inscrivere – in altre parole – in un *continuum* che vada a ricercare nel passato la legittimazione della loro condizione nel presente.

#### **4. Soggetto e responsabilità personale**

Se abbiamo cercato di definire l'identità dell'eroe principalmente sulla base di una definizione sociale, ci sembra importante chiarire almeno in via sommaria alcuni punti di una discussione che ha avuto un lungo seguito nella storia della critica sulla identità dell'individuo omerico, in rapporto alla nozione di responsabilità.

Un comune punto di partenza in questa definizione è rappresentato dai limiti o le eventuali contraddizioni esistenti nel tessuto della documentazione del testo iliadico tra la concezione fondante della morale omerica della iscrizione dell'uomo in una *parte di destino*, determinato dalla *Moirai* e non modificabile, neppure per intervento degli Dei, e la potenzialità effettiva del soggetto di incidere sulla realtà.

Il binomio *libertà-responsabilità* è strettamente legato alla nozione di identità personale<sup>1</sup>, nel contesto di uno status sociale che implichi vincoli e obblighi da parte del singolo verso la comunità.

La società omerica possiede, tra i suoi presupposti fondanti, la categoria del giudizio e della sanzione morale nei confronti dei suoi componenti; il giudizio si esprime nella forma di una serie di norme di *prediritto* che hanno certamente già raggiunto uno stadio ben strutturato di formalizzazione nella misura del contratto sociale che lega i membri di una determinata società tra di loro<sup>2</sup>. La società omerica è – non è possibile a questo proposito non passare attraverso i primi capitoli de *The Greeks and the Irrational* di E. Dodds<sup>3</sup> – una *shame culture*, una società della vergogna, in cui il soggetto nella costituzione della sua identità deve fare conti obbligati con l'opinione pubblica. Il soggetto omerico, tuttavia, non appare in prima persona artefice della sua colpa. E' piuttosto "ispirato" a compiere le sue azioni da forze esterne (gli dei o i *daimones*) che "temporaneamente" entrano nella sfera dell'individuo per indurlo a comportarsi in un determinato modo. Tutto nella vita degli uomini appare dunque determinato dalla *volontà* degli dei o dei *daimones*, anch'essi a loro volta sottoposti al volere del fato. Quello che però persiste, una volta che il soggetto acquista coscienza della non attinenza del suo agire rispetto alle norme sociali per colpa di una forza esterna riconosciuta, è il biasimo della comunità. "Essere" significa dunque in primo luogo "essere detti"<sup>4</sup>. La tensione tra iniziativa individuale e attinenza ad un codice etico – morale condiviso viene in realtà quasi appiattito dal richiamo ad una forza divina superiore, inscritta in una concezione religiosa totalmente

---

<sup>1</sup> Cfr la voce *Responsabilité* nel *Dictionnaire des Sciences Humaines*, diretto da Sylvie Mesure e Patrick Savidan.

<sup>2</sup> Cfr. Di Donato 2006, pg. 43 in riferimento alla contesa tra Achille e Agamennone, narrata nel primo libro dell'Iliade.

<sup>3</sup> Cfr Dodds 1951.

<sup>4</sup> Cantarella 2004, pg.33.



diversa da quella che troviamo in età storica<sup>1</sup>, assolutamente funzionale nel giustificare l'azione degli uomini, che vivono sotto il costante peso di non poter sbagliare.

Nel contesto della iniziativa personale, quanto nel contesto della decisione istituzionale, in seno alla *boulé* o alla *agoré*, in occasione dell'assemblea degli Achei o dei Troiani, che troviamo descritta in Omero, non compare mai il segno di un errore imputabile ad un soggetto specifico. Nel contesto più soggettivo potremmo identificare come termini della volontà due categorie specifiche, quella di ἐκόν e ἄκον, che non possono essere assolutamente assimilabili alle nostre categorie di 'volontario' e 'involontario'<sup>2</sup>; la dicotomia funzionalmente oppositiva *ekousion/akousion* risulta dominata all'interno della società omerica da tutto un apparato di norme condivise e, in misura più ampia, dalla nozione di *Moirai*, che nell'epica greca arcaica è entità personificata e al contempo nozione di fatalità ineluttabile.

La significazione di ἐκόν e ἄκον infatti si comprende bene quando la accostiamo ad un'altra coppia funzionale rappresentata dalle espressioni frequenti nel testo – κατὰ μοῖραν o ὑπὲρ μοῖραν – che permettono di determinare l'agire umano secondo le due modalità di adesione ad un disegno di vita concepito come predefinito per ciascuno essere umano.

La forza del lessico tuttavia non è in tutti i luoghi della medesima intensità; si rintracciano infatti degli evidenti elementi fuori serie o contraddizioni proprie della dialettica insita nel testo omerico tra *sincronia* e *diacronia*. L'ambiguità del concetto di responsabilità e colpa in Omero è dunque costantemente sotto il segno di una ambiguità.

La nozione di 'doppia responsabilità'<sup>3</sup> omerica, elaborata da Lesky nel 1964, si basa esattamente sulla consustanziale ambiguità che troviamo

---

<sup>1</sup> Cf. Shein 1984, pp. 45-66; Kearns 2004, pp. 62-67.

<sup>2</sup> Cf. Gernet 1917 e Vernant 1972, p.45 ss.

<sup>3</sup> Cf. Lesky 1961.

in Omero tra iniziativa autodeterminata e iniziativa indotta, ‘ispirata’ dal dio.

Rimarchiamo ancora quanto la ‘diacronia di civiltà’ che si deve apprezzare ogni qualvolta ci si accosti al testo omerico, possa essere un ostacolo alla definizione di un concetto come quello di ‘responsabilità’ che proprio nell’epoca di formazione della città comincia ad assumere una valenza fondamentale nella strutturazione del diritto della città, momento nel quale i poemi non solo venivano ampiamente recitati ma cominciavano ad assumere una certa stabilizzazione. Il vecchio e il nuovo si confondono ineluttabilmente nel caso di un fenomeno di composizione *in fieri*, quale l’epica omerica. Pensiamo al contesto della recitazione tra la fine dell’età arcaica e l’inizio dell’età classica. La società degli eroi rimane l’oggetto del canto ma è inevitabile che ci siano degli apporti di *parole*, usando ancora una volta categorie saussuriane, soprattutto in un momento – quello della costituzione della *polis* – che Meyerson definirebbe ‘di passaggio’.

Dobbiamo infine considerare che i mutamenti stessi avvengono lentamente e in un lasso di tempo tale da sfumare i contorni di una categorizzazione. Per quanto lo studio di Dodds su *shame culture* e *guilt culture* sia apparso e continui ad apparire un obbligato punto di partenza nello studio sulle società omeriche, non è possibile prescindere dal valore “ideale” di una tale categorizzazione, puntualizzando sul fatto che “una società non è mai totalmente della colpa o della vergogna”<sup>1</sup>; parlare d’altra parte di “società” al plurale quando ci si riferisce al mondo di Omero non è casuale.

---

<sup>1</sup> Cantarella 2004, pg.32.

## Capitolo II

### L' identità eroica tra Storia e Antropopoiesis

#### 1. Dimensione storica e oralità

Il tentativo di tracciare una definizione di *persona* omerica comporta una implicazione quantomeno duplice, in primo luogo in rapporto alla elaborazione psicologica del sé in quanto tale e in secondo luogo in rapporto ad una alterità, intesa come nozione sintetica di un ventaglio di possibili referenti nella realtà storico-culturale in cui si studia una *identità*, in questo contesto quella del guerriero omerico.

L'alterità in rapporto all'individuo si presenta, in termini antropologici, quale scoperta continua di ciò che è diverso da sé, un complemento della identità individuale stessa<sup>1</sup>. Nel tracciare un prospetto di tale forma di complementarità in un contesto storico ben determinato, si può procedere per categorizzazioni, attraverso una operazione che non sfugge ad una irrisolvibile arbitrarietà.

Prima di individuare tali parametri di definizione, tuttavia, nella dimensione sociale documentata dall'epica greca arcaica, la oggettivazione di tali complementi dell'identità personale si scontra necessariamente con il carattere indefinito del soggetto storico. Tale indefinitezza dipende in primo luogo dalla natura dell'ambito in cui si attua la ricerca, un prodotto cioè di 'finzione poetica' che caratterizza

---

<sup>1</sup> Affergan 2006, p.23.

l'intera struttura dell'epica greca arcaica; quest'ultima può essere rapportabile ad una dimensione storica nella misura di una costruzione fictionale della stessa. In secondo luogo si deve poi considerare la oggettiva impossibilità di riportare il documento-testo dei poemi omerici, in quanto appunto 'costruzione fictionale', ad una identità singola o storicamente definibile, per la natura *'in fieri'* e prioritariamente orale dell'epica e per la molteplicità di identità che hanno cantato frammenti dell'intera epopea nel corso della storia. Il passaggio dalla oralità alla scrittura rappresenta un limite a qualsiasi tipo di approccio moderno allo studio di *Iliade* e *Odissea* per la oggettiva impossibilità di ricostruire le fasi che nella storia del testo hanno effettivamente portato a compimento il passaggio da una forma di canto mnemonico ad una forma relativamente fissa, quale può essere la scrittura<sup>1</sup>. Sotto questo inquadramento, appare importante marcare il valore prettamente tradizionale dell'epica, condiviso, all'interno specifico di tale dimensione tradizionale, non solo da parte di coloro che eseguivano i canti ma anche da parte di un pubblico che attendeva, in ogni singola occasione della *performance* poetica, una aderenza quasi "religiosa" alla tradizione. La dizione epica e le forme culturali che essa veicola, nel contesto della finzione e in quello della relazione con una realtà storico-culturale che ne determina necessariamente la materia, deve essere dunque considerata in relazione a due fattori: in primo luogo una pluralità di soggetti – gli aedi, i rapsodi e il pubblico – e in secondo luogo, nell'ambito di tale molteplicità di referenze<sup>2</sup>, una creazione antropopoietica della figura di Omero, ben documentata nel corso della storia greca; questa operazione di "invenzione" della figura del leggendario cantore-compositore quale identità d'autore unica del contenuto complessivo delle due epopee, deve essere avvenuta in un momento in cui i poemi si erano ormai sedimentati in forma relativamente fissa.

---

<sup>1</sup> Cf. Calame 2000, pp. 51-53.

<sup>2</sup> Sui soggetti di un "contesto enunciativo" cf. Calame 2000, pp. 17-49.

Assumendo dunque la figura di Omero quale costruzione leggendaria e *funzionale* in un momento storico nel quale la società greca conosceva già i due filoni epici di *Iliade* e *Odissea* inquadrati entro una struttura probabilmente già molto vicina a quella che noi conosciamo, sembra lecito interpretare anche l'intero contenuto narrativo in termini di riformulazione funzionale di ogni livello di ricezione dell'epica omerica, senza escludere ovviamente ulteriori eventuali contributi di artificio fictionale.

Da questo punto di vista, per esempio, è non banale il rapporto tra significante e significato, tra etimologia e referenti sul piano della realtà, nella ricezione degli *onomata* stessi, cui, sotto l'impulso di Gregory Nagy, si è dedicata molto tutta la scuola dell'Università americana di Harvard. Si pensi allo stesso nome di Omero, per cui Nagy ha ipotizzato la etimologia indoeuropea attraverso le due radici *\*som-* ("insieme") + *\*e<sup>2</sup>r-* ("unire, congiungere"), proponendo il significato di "colui che adatta [i canti] tra di loro"<sup>1</sup>. Nel nome stesso emerge il peso della creazione antropopoietica che rimanda ad una precisa dimensione del reale, la prassi rapsodica, per cui si è voluto in qualche modo istituire una figura di iniziatore.

Identificate dunque le difficoltà peculiari del 'mezzo culturale' dell'epica che costituiscono in un certo senso le premesse attraverso le quali si utilizzerà il testo, potremmo tentare di stabilire i termini di uno studio dell'identità del guerriero omerico, partendo dalla definizione dei rapporti che, all'interno dell'epica, si delineano tra il soggetto e ciò che rispetto ad esso si configura come 'altro'.

Da questo punto di vista l'approccio nei confronti della nozione di 'identità' tende a ricercare le sue chiavi all'interno dell'analisi dei legami sociali, sui due piani intersecati di un'etica e di una morale condivisa e della organizzazione della società stessa.

---

<sup>1</sup> Nagy 1979, pp. 296-300.

## 2. Discorso, fiction, performance

Abbiamo già delineato i contorni delle implicazioni che la forma specifica del prodotto culturale, l'epica greca arcaica, entro cui si cercherà di tracciare un contorno di *persona*, comporta; non considereremo cioè i poemi omerici unicamente quale prodotto di un genere letterario bensì struttura polifunzionale che, attraverso differenti piani di tessitura del *récit*, mette in atto una costruzione della memoria storica. I tempi della recitazione, in altri termini, non devono essere considerati soltanto come punti di una diacronia, ma come necessariamente implicanti una proiezione retrospettiva della materia e di “modellamento” della stessa, secondo parametri che di volta in volta vengono “scelti” per veicolare una determinata funzionalità del canto<sup>1</sup>. Seguendo questa precisa opzione nella modalità di fruire del testo, l'epica omerica è da rapportare a due ambiti relazionali specifici: in primo luogo la tradizione e in secondo luogo la dimensione della *performance* poetica, che veicola l'eredità tradizionale stessa per mezzo della ‘dizione’ e del metro<sup>2</sup>.

Il primo termine di rapporto con il testo omerico che abbiamo individuato si deve intendere quale nozione inglobante tutte le entità di composizione del racconto, da ogni singola *oïme* narrativa alla loro strutturazione, alla peculiare conformazione della lingua dell'epica, al complesso delle formule. Impiegando ancora una volta la dicotomia linguistica saussuriana, la tradizione può essere determinata in quanto *langue* in opposizione all'intervento singolo, la *parole*, che nel corso della trasmissione del testo ha impresso un'impronta soggettiva alla tradizione stessa. Quello che si intende però marcare fortemente è la

---

<sup>1</sup> In questo tipo di approccio bisognerà tener presenti i differenti momenti della *performance* in rapporto ai differenti contesti socio-storico e culturali che caratterizzano l'esecuzione dei canti epici. Cf. Calame 2006, pp. 9-82.

<sup>2</sup> Cf. Nagy 1994, p.25.

misura inviolabile, quasi ‘sacrale’ della tradizione stessa, che impone sempre all’intervento di *parole* di essere in linea con lo statuto della *langue*, al fine stesso di essere accolto nella dimensione *tradizionale*, di diventarne un elemento strutturale.

Attraverso questo assunto teorico, opzione specifica, che affonda le sue radici nell’indirizzo impresso da Milmann Parry agli studi omeristici<sup>1</sup>, si intende mettere in evidenza la forza che la tradizione ha nella trasmissione dei poemi; tutto ciò che viene cantato è cioè ‘tradizionale’ e specificamente costruito al fine di sostanziare il momento singolo della *performance* della sua stessa funzione pratica: custodire e riaffermare ancora una volta le forme della *langue*.

In seconda istanza l’atto performativo deve necessariamente rapportarsi alla dimensione dell’*hic et nunc*, intesa nella sua natura più sociale e socializzante, in relazione cioè ad un pubblico e all’impatto che la recitazione stessa dei poemi ha nella costruzione dell’identità collettiva dell’uditorio. Il pubblico che ascolta la recitazione, dunque, non deve essere affatto considerato destinatario passivo, ma al contrario si deve intendere come vero e proprio soggetto di composizione del testo, nella misura in cui il testo stesso è visto come entità *in fieri* fino al punto ideale in cui la tradizione si è definitivamente fissata nella forma che noi leggiamo. Il pubblico, infatti, è al contempo recettore del contenuto, oltre che della forma, dell’epopea e garante della tradizione epica. In questa seconda determinazione, se si colloca il pubblico nella realtà specifica dei raduni panellenici in cui *Iliade* e *Odissea* venivano cantati in età storica e documentata, l’epopea in atto, nella sua funzione di iterante riproduzione del *kleos* degli eroi di un tempo passato – e in quanto ‘parola in atto’ incarnazione del *kleos* stesso<sup>2</sup> – viene assimilata ad una fonte ufficiale del proprio passato storico nella dimensione sociale ellenica che udiva i racconti.

---

<sup>1</sup> Per un panorama complessivo si veda Di Donato 1969.

<sup>2</sup> Cf. Nagy 1994, p. 26.

Pensiamo per esempio al valore che una costruzione narrativa come quella della grande *aristeia* di Diomede o alla ritualizzazione stessa della narrazione delle *aristeiai* che troviamo nel poema iliadico poteva avere nel contesto performativo dell'età arcaica per le aristocrazie che prendevano il potere nelle differenti realtà locali<sup>1</sup>.

Il modello dell'eroe che compie la sua *aristeia* in fieri doveva rappresentare una sintesi di valori e caratteri cui non solo autoidentificarsi da un punto di vista sociale ma anche per mostrare la legittimità del loro potere sul *demos*.

In primo luogo dunque la fruizione del testo si baserà sulla relazione del contesto narrativo con precise forme di realtà sociale, culturale e storica, tenendo ovviamente conto della peculiare misura di composizione progressiva dei poemi che noi leggiamo<sup>2</sup>. Si dovrà in altri termini pensare che, dietro le strutture di comportamento culturale, individuale e collettivo, non possiamo cercare forme di *una* società concretamente funzionante in un segmento storico ben determinato ma dobbiamo rapportarci, nella ricerca omerica, ad una “diacronia di civiltà”<sup>3</sup>. Ciò nonostante, è possibile rintracciare nei poemi omerici un modello di identità eroica che trova corrispondenze multiple in primo luogo sul piano del contesto storico-culturale e in secondo luogo sul piano della ricezione del racconto degli eroi e del suo ‘uso’ da parte di un pubblico che dobbiamo collocare in altrettanti distinti punti di una diacronia. Tali corrispondenze si attuano in relazione prioritaria alla dimensione storica<sup>4</sup> e successivamente in rapporto alla stessa realtà del

---

<sup>1</sup> Cf. Di Donato 2006, pp. 35-52.

<sup>2</sup> Cf. Wilson 2002, pp.11-12.

<sup>3</sup> Cf. Di Donato 1996, p.34.

<sup>4</sup> Le società descritte nei racconti omerici corrispondono – pur nelle misure che abbiamo descritto – a momenti di civiltà precisi, caratterizzati in quanto tali da sistemi di valori morali, etici e giuridici che rendono possibile il funzionamento sociale. In questa precisa accezione possiamo rapportare gli aspetti di organizzazione sociale che ritroviamo nel mondo omerico alla categoria che Louis Gernet definì ‘*prediritto*’ (Gernet 1951).



testo nelle fasi in cui i poemi omerici acquisirono una forma sistematica - dalla redazione pisistratea che assumiamo come primo momento di una stabilizzazione del testo (in mancanza di documentazione antecedente) fino alla redazione alessandrina che ci ha tramandato *Iliade* e *Odissea*. In questa seconda determinazione rimarchiamo il ruolo che si dovrà attribuire al pubblico recettore dei racconti come soggetto partecipe nella costruzione di un testo che, in un dato momento storico, collocabile all'incirca nel VI secolo prima della nostra era, ha utilizzato il patrimonio dei poemi omerici come base formativa di una identità panellenica<sup>1</sup>.

La specifica costruzione del testo, categoria fluida in rapporto al suo statuto di 'parola in atto' e la determinazione dei *soggetti* partecipi alla sua istituzione e a quella delle referenze sul piano del reale, sono necessarie alla comprensione degli *oggetti* dell'epica.

L'identità del guerriero omerico, in questa prospettiva di analisi del documento-testo di *Iliade* e *Odissea*, appare dunque una costruzione 'in fieri', intersezione inestricabile di storia, memoria e ideologia, che deve essere necessariamente rapportata ad un duplice riferimento spazio-temporale, quello del tempo della recitazione e quello del tempo storico<sup>2</sup>. Si pensi – per fare un esempio su cui si ritornerà più diffusamente – alla modalità attraverso cui vengono determinate in *Iliade* le due identità etniche degli Achei e dei Troiani. Pierre Vidal Naquet ha messo in evidenza come nella elaborazione del conflitto tra i due popoli in realtà non sussista affatto la opposizione classica tra "Greci" e "Barbari", che nella cultura greca posteriore alle Guerre Persiane prenderà un ruolo determinante nella costruzione dell'immagine della identità ellenica<sup>3</sup>.

I Troiani nell'*Iliade* parlano greco, comunicano infatti con i loro avversari e hanno soprattutto un sistema comportamentale, valoriale

---

<sup>1</sup> Cf. Nagy 1996, pp. 65-112.

<sup>2</sup> Cf. Calame 2006, pp.15-26.

<sup>3</sup> Cf. Vidal-Naquet 2000, pp. 47-60.

ed etico comune a quello dei loro avversari. Gli stessi nomi dei Troiani hanno una natura sostanzialmente greca.

Questa modalità di costruzione delle identità, evidentemente rispondente a categorie di elaborazione della *fiction* narrativa, rimanda ad un progetto prioritariamente ideologico sotteso alla *langue* dell'epica che proietta la dimensione del presente in un passato fatto di 'eroi', uomini in prima istanza, ma concepiti in una dimensione mitica come migliori dei loro discendenti, idealizzati nel loro doppio statuto di mortali, che non sfuggono cioè al destino fatale e di soggetti inseriti al contempo in una dimensione che ha tratti sovrumani.

Questa elaborazione del passato eroico può essere rimandata in primo luogo alla interpretazione elaborata da Gregory Nagy nel 1979 delle due epopee che la tradizione classica ci ha trasmesso<sup>1</sup>. La tesi dello studioso americano, già menzionata precedentemente, si articola attraverso una interpretazione culturale dell'antagonismo Achille-Apollo, attualizzato nel rito del santuario di Delfi, per sostenere che i due poemi omerici finiscono per costituire, allo stadio di fissazione definitiva del testo, un supporto ideologico della identità panellenica che si va costituendo a partire dall'VI secolo a.C.

La tesi, di cui si condivide principalmente l'assunto finale, per rapporto soprattutto a determinati fattori storici - la redazione compilata ad Atene nell'età di Pisistrato, la formazione dei gruppi rapsodici, la elaborazione culturale della figura leggendaria di Omero e naturalmente i contesti panellenici delle festività in cui le rapsodie omeriche venivano eseguite - è un primo punto con cui deve raffrontarsi una interpretazione della identità eroica sulla base della oggettiva limitazione che riceviamo dalla forma relativamente "tarda" che noi possediamo dei testi di *Iliade* e *Odissea*.

---

<sup>1</sup> Cf. Nagy 1948, *passim*.

In secondo luogo si deve tener conto della costruzione antropopoietica, insita nell'epica, che entra in gioco nella categorizzazione culturale dello status di 'eroe' rispetto a modelli di umanità; la dimensione dell'eroe va in questo senso rapportata ad aspetti che potremmo definire 'religiosi', testimoniati nei testi stessi in tracce di pratiche rituali onorifiche che legano i singoli eroi a collettività determinate su base etnica e storicamente in forme culturali locali e parallele a quelle che concernono il pantheon panellenico.

Questo aspetto appare intersezione obbligata quando si cerca di comprendere la natura pregiuridica delle società omeriche, nei loro aspetti *formali* e *culturali* di cui i singoli eroi appaiono prodotti e al tempo stesso dunque specchio.

## Capitolo III

### Elaborazione leggendaria ed elementi di storia sociale.

#### 1. ἦρως e funzione guerriera.

I guerrieri dell'epica greca arcaica sono spesso designati come ἦρως. Gli eroi si trovano naturalmente<sup>1</sup> in una posizione di congiuntura tra il mondo divino e quello umano, senza che ci sia una peculiare responsabilità a monte della loro condizione d'essere. Un eroe è dunque tale per nascita. Ma ciò che caratterizza la nozione di eroe, rimanendo ancorati al testo omerico, è appunto uno stadio di intermediazione tra la sfera umana e quella divina<sup>2</sup>. Esso è spesso designato come ἰσόθεος accostato nella totalità delle occorrenze al sostantivo φῶς, che ne sottolinea la componente prettamente *umana*<sup>3</sup>. Il sostantivo ἦρως,

---

<sup>1</sup> Cf. Vernant 1965, pp. 233-246, in cui si sottolinea la “gratuità” della condizione dell'eroe, che non deve mai conquistare il successo in quanto questo gli viene concesso dalla divinità. Cf. anche Di Donato 2001, pp. 37-39.

<sup>2</sup> Il dibattito sulla origine degli eroi sembra essere giunto definitivamente alla conclusione di una loro origine umana. Già Rohde (Rohde 1897) sosteneva che la natura degli eroi fosse assolutamente umana ma che si trattasse di una umanità con dei caratteri divini. Usener (Usener 1896) al contrario sosteneva una origine divina degli eroi ed un loro successivo declassamento in una posizione di semidivinità.

<sup>3</sup> Nel mito delle razze di Esiodo, quella degli eroi viene disegnata come ἄνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος' (Hes. *Erga* 159) e successivamente si dice che gli eroi sono ἡμιθεοί (Hes. *Erga* 160). E' interessante confrontare anche un'unica occorrenza tragica (Eur. *Rhesus* 971) in cui Euripide conia il termine ἀνθρωποδαίμων in correlazione con φῶς, dunque esattamente equivalente all'ἰσόθεος omerico, in un contesto palesemente

inoltre, si trova spesso accostato al termine ἀνὴρ<sup>1</sup>, anch'esso marcante la sua natura mortale. Il problema che qui ci poniamo è costituito dalla comprensione dello statuto degli eroi omerici e soprattutto delle forme di pensiero in cui essi siano inseriti o a quali forme del reale il loro statuto corrisponda.

Il punto di partenza viene ricercato sempre nella lingua. A quale categoria di umanità i Greci facevano corrispondere quello che nella dimensione linguistica indicavano con il sostantivo ἥρως?

Quale linea di continuità, per riflesso, può essere effettivamente instaurabile tra il patrimonio leggendario omerico e le figure degli eroi che a partire dall'età arcaica assumono un certo rilievo nelle forme religiose locali in Grecia?

Vediamo come questa definizione si sostanzia di valore in rapporto prima di tutto alla determinazione *guerriera* degli eroi che vediamo agire in *Iliade* in un organismo sociale dai contorni determinati e, come abbiamo già detto, rapportabile ad una dimensione storica.

In secondo luogo vedremo quale legame è possibile istituire, sulla base della documentazione archeologica, tra il tessuto leggendario dell'epica greca arcaica, i culti eroici testimoniati in età storica e in ultima analisi anche con la struttura sociale delle aristocrazie arcaiche.

Come Jean-Pierre Vernant ha messo in evidenza nella introduzione all'inchiesta sui *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*<sup>2</sup> condotta da differenti studiosi sotto la sua direzione nel 1968, la guerra non è *'un fait humain constant et universel – il y a des sociétés qui ne la connaissent pas'*. Essa si presenta – continua Vernant – *'comme un faisceau d'institutions, relatives à des conditions historiques et*

---

arcaizzante. Il valore dunque dell'aggettivo chiarifica la condizione stessa dell'eroe in uno stadio intermedio tra l'uomo (ἄνθρωπος) e il dio e persiste anche nella memoria mitica.

<sup>1</sup> *Il.* V 747; VIII 391; IX 525; XIII 346; *Od.* I 101; IV 268; XI 629; XIV 97; XXIV 25, 88.

<sup>2</sup> *Problèmes* 1968, *passim*.

*comportant toujours un élément d'arbitraire, au sens que les linguistes donnent à ce terme*<sup>1</sup>.

Dal punto di vista dello studioso francese, dunque, la guerra si presenta come un fatto prioritariamente culturale, attualizzato, cioè, nella cultura di una data civiltà in un dato momento storico.

Cerchiamo di comprendere come la nozione di eroe si definisca in relazione all'immagine del guerriero.

La sfera in cui si risolve la significazione originaria del sostantivo 'ἥρως' sembra essere prioritariamente quella della guerra, anche se nella costituzione mitica delle leggende eroiche sono intervenuti dei fenomeni di specializzazione<sup>2</sup>, che determinano la particolare sfera culturale relativa a ciascun eroe in relazione ad una funzione particolare. La molteplicità di funzioni specifiche degli eroi culturali rende dunque difficile definire la nozione che sta all'origine della loro natura.

In *Iliade* il sostantivo 'ἥρως' viene sempre impiegato sia al singolare che al plurale in stretto riferimento alla dimensione militare del referente. Troviamo frequentemente la formula 'ἥρῳες Δαναοί' oppure 'ἥρῳες Ἀχαιοί' in cui il determinativo, benché sia quello etnico, designa nel contesto dell'epica omerica il gruppo che si trova impegnato sul terreno di guerra.

La connotazione militare del sostantivo è messa in evidenza dalla formula 'ἥρῳες Δαναοὶ θεράποντες Ἄρηος'<sup>3</sup> che ritroviamo anche in un frammento di Esiodo<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Problèmes* 1968, p. 13.

<sup>2</sup> Cf. Brelich 1958, *passim*.

<sup>3</sup> *Il.* II 110; VI 67; XV 773; XIX 78;

<sup>4</sup> Hes. *Fragm.* R. Merkelbach, M. L. West, 193.6.

Nella connotazione esiodea della razza degli eroi la funzione militare viene affermata fortemente nel riferimento mitico agli eventi caratterizzanti il periodo di questi uomini.

‘καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἶνή

τοὺς μὲν ὕφ’ ἑπταπύλοι Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ,

ᾧλεσε μαρμαμένους μήλων ἔνεκ’ Οἰπόδοιο,

τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης

ἔς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ’ ἠυκόμοιο<sup>1</sup>.

Il ruolo che nella descrizione della razza degli eroi assume il ‘πόλεμος κακός’ e la ‘φύλοπις αἶνή’ si sostanziano di una valenza attiva nella determinazione stessa della vita dell’eroe e vengono caricate di un valore magico, testimoniato nell’epopea anche dal fatto che, nei momenti in cui si istituisce una battaglia, non sembra nascere un’esigenza specifica o una determinazione umana dell’atto di andare a combattere; la battaglia viene determinata da *Eris* che si reca presso le navi; la ‘Discordia’ è un’entità personificata che si caratterizza come motore agente di un atto che viene in realtà messo in pratica per mezzo di uomini.

L’agire umano in campo militare viene in altri termini rivestito nel sistema culturale di una carica simbolica fortissima e di un apparato rituale che rimanda in primo luogo alla origine “guerriera” degli eroi nella concezione comune dei Greci. Si pensi per esempio all’incidenza che assume la *menis* di Achille nel corso della vita degli Achei<sup>2</sup> e del suo ruolo nel destino fatale di molte *psuchai* di eroi<sup>3</sup>, testimoniata nell’incipit del primo canto dell’*Iliade*.

---

<sup>1</sup> Hes. *Erga* 161-165.

<sup>2</sup> *Il.* I 2.

<sup>3</sup> *Il.* I 3-4.

Significativo appare poi il fatto che ogni guerriero venga corredato di un apparato simbolico rinviante ad una concezione prettamente rituale dell'eroe; se rapportiamo quanto il testo ci fornisce ad un piano della realtà storico-culturale, si comprende come la rappresentazione degli eroi nell'epica sotto i loro aspetti culturali non si possa rapportare esclusivamente alla dimensione narrativa; la leggenda eroica è specchio di una realtà di culto dove la simbologia specifica di ciascun eroe aveva una consistenza pregnante.

Ci sono delle situazioni in cui esplicitamente i capi ricevono onori come se fossero rivolti ad un dio (θεὸν ὦς)<sup>1</sup> in situazioni in cui l'atto onorifico è espresso appunto dal verbo τιμάω. Priamo, di fronte ad Achille nel momento del riscatto del corpo di Ettore dice:

Ἔκτορά θ', ὃς θεὸς ἔσκε μετ' ἀνδράσιν, οὐδὲ ἑώκει  
ἀνδρός γε θνητοῦ πάϊς ἔμμεναι ἀλλὰ θεοῖο<sup>2</sup>.

(‘ Ettore, c’era davvero tra gli uomini un dio, e non sembrava  
figlio di un uomo mortale, ma proprio di un dio.’)

Se da un lato si possono riscontrare molti punti sottesi allo strato della narrazione che ci conducono ad una rappresentazione culturale del guerriero omerico, è vero anche che essi non sono mai troppo espliciti; si deve al contrario considerare che l'Iliade è un ciclo narrativo che elabora – con implicazioni ideologiche – un tessuto di leggende combinandoli con elementi di realtà e finzione.

Prendiamo un caso in cui la narrazione si focalizza su due *aristoi*, Enea e Achille. I due eroi stanno per scontrarsi in battaglia. L'incontro è preceduto dalla menzione di Zeus che presiede dall'alto e incita (κέλευε)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Il.* V 78; X 33; XI 58; XIII 218; XIV 605; *Od.* XIV 485.

<sup>2</sup> *Il.* XXIV 258 – 259.

<sup>3</sup> *Il.* XX 155.



la guerra. Il passo ci interessa per la presenza di elementi fortemente ritualizzati che riguardano sia la battaglia, sia in particolar modo le due identità specifiche protagoniste dell'incontro bellico:

‘Τῶν δ’ ἅπαν ἐπλήσθη πεδίον καὶ λάμπετο χαλκῷ  
 ἀνδρῶν ἢ δ’ ἵππων· κάρκαιρε δὲ γαῖα πόδεσσιν  
 ὀρνυμένων ἄμυδις. δύο δ’ ἄνδρες ἔξοχ’ ἄριστοι  
 ἐς μέσον ἀμφοτέρων συνίτην μεμαῶτε μάχεσθαι  
 Αἰνείας τ’ Ἀγχισιάδης καὶ δῖος Ἀχιλλεύς.  
 Αἰνείας δὲ πρῶτος ἀπειλήσας ἐβεβήκει  
 νευστάζων κόρυθι βριαρῇ· ἀτὰρ ἀσπίδα θοῦρην  
 πρόσθεν ἔχε στέρνοιο, τίνασσε δὲ χάλκεον ἔγχος.  
 Πηλείδης δ’ ἐτέρωθεν ἐναντίον ὤρτο λέων ὥς  
 cίντης, ὃν τε καὶ ἄνδρες ἀποκτάμεναι μεμάασιν  
 ὧ ἀγρόμενοι πᾶς δῆμος· ὃ δὲ πρῶτον μὲν ἀτίζων  
 ἔρχεται, ἀλλ’ ὅτε κέν τις ἀρηϊθίων αἰζηῶν  
 δουρὶ βάλη ἑάλῃ τε χανών, περὶ τ’ ἀφρὸς ὀδόντας  
 γίγνεται, ἐν δέ τέ οἱ κραδίη στένει ἄλκιμον ἦτορ,  
 οὐρῇ δὲ πλευρὰς τε καὶ ἰσχία ἀμφοτέρωθεν  
 μαστίεται, ἐξ δ’ αὐτὸν ἐποτρύνει μαχέσασθαι,  
 γλαυκίῳ δ’ ἰθὺς φέρεται μένει, ἣν τινα πέφνη  
 ἀνδρῶν, ἣ αὐτὸς φθίεται πρῶτ’ ἐν ὀμίλῳ·  
 ὥς Ἀχιλῆϊ ὄτρυνε μένος καὶ θυμὸς ἀγήνωρ  
 ἀντίον ἐλθέμεναι μεγαλήτορος Αἰνείας.’<sup>1</sup>

(‘ Tutta s’empì la pianura di cavalli e di uomini,  
 e lampeggiava di bronzo; rombava il suolo sotto i piedi  
 degli uomini mossi allo scontro. Ma due più degli altri pugnaci  
 s’incontrarono in mezzo ai due eserciti, impazienti di darsi battaglia,  
 Enea, figlio di Anchise, ed Achille divino.  
 Enea per primo avanzò minaccioso, scuotendo l’elmo pesante; teneva  
 davanti al petto

<sup>1</sup> Il. XX 156 – 175.

lo scudo robusto, brandiva la lancia di bronzo.  
 Dall'altra parte il Pelide gli balzò contro come un leone  
 feroce, che gli uomini vogliono uccidere,  
 tutto insieme un paese; sulle prime avanza superbo,  
 ma quando qualcuno dei giovani forti lo colpisce di lancia,  
 in sé si raccoglie, spalanca le fauci, gli schiuma la bava tra i denti,  
 rugge dentro il suo petto l'animo impavido,  
 di qua e di là con la coda i fianchi ed i lombi  
 si frusta, sprona sé stesso alla lotta,  
 guardando con furia s'avventa, se potesse ammazzare  
 qualcuno degli uomini, o lui stesso morire tra i primi:  
 così la furia ed il cuore animoso spingevano Achille  
 ad andare allo scontro con magnanimo Enea').

La descrizione della armatura di Enea ai versi 161 – 162 è un elemento che rientra in una elaborazione rituale della figura eroica. Le scene della vestizione dell'eroe precedono di norma l'inserimento del singolo nella battaglia, Esso risponde ad uno schema formulare, può essere a tutti gli effetti considerata una scena tipica. Il guerriero indossa prima di tutto le gambiere che coprono la tibia dal malleolo fino al ginocchio. Agli schinieri segue la corazza che protegge il torace, parte del ventre e la schiena. Dopo aver fissato la corazza, l'eroe appende sulla spalla destra la spada. Infine imbraccia lo scudo e indossa l'elmo<sup>1</sup>. Non sembra banale rimarcare che non ci sono nel poema casi di vestizione rituale collettiva ma è sempre il singolo guerriero, nella sua peculiare soggettività, sancita anche dalla unicità delle proprie armi, a essere protagonista.

La descrizione del Pelide come un leone feroce, che spalanca le fauci e schiuma di bava è già stato individuato da Gregory Nagy quale

---

<sup>1</sup> Sugli elementi rituali della vestizione cf. Storoni – Mazzolani 1988 e J.-P. Vernant 1985.

rappresentazione di Achille in termini culturali<sup>1</sup>. Lo studioso di Harvard dà una interpretazione del Pelide, eroe omerico in una dimensione strettamente culturale, trovando corrispondenze specifiche della opposizione tra l'eroe e il dio Apollo, un'opposizione che, all'interno del poema, si risolverebbe in un contrasto funzionale tra la sfera di Achille e la sfera di Apollo, le cui eco si ritrovano secondo lo studioso nelle pratiche culturali a Delfi e Delos<sup>2</sup>.

Anche la descrizione dell'agitazione incontrollabile dell' ἥτορ di Achille e successivamente del suo μένος<sup>3</sup>, sembrano rientrare a tutti gli effetti nella rappresentazione rituale tipica dell'eroe, la cui furia incontrollata e la cui intemperanza emotiva sono attributi di riconoscimento identitario.

Ci sono altri casi di rappresentazione dell'eroe nella sua componente guerriera e ferina che potrebbero essere ricondotti ad una rappresentazione culturale del guerriero<sup>4</sup>. L'epiteto più comune di Ettore è ἀνδρροφόνοιο. Esso, assieme alla rappresentazione dell'eroe per mezzo di una similitudine con una belva selvaggia che si sta gettando sulla preda, è molto frequente nel contesto specifico della battaglia in atto, quindi nella dimensione guerriera per eccellenza.

Ἔκτωρ δ' ἐν πρώτοις κίε θένει βλεμαίνων.  
ὥς δ' ὅτε τίς τε κύων κυδὸς ἀγρίου ἢ λέοντος  
ἄπτηται κατόπισθε ποσὶν ταχέεσσιν διώκων  
ἰσχία τε γλουτούς τε, ἐλικομένον τε δοκεύει,  
ὥς Ἔκτωρ ὥπαζε κάρη κομόωντας Ἀχαιοὺς,  
αἰὲν ἀποκτείνων τὸν ὀπίσταν· οἱ δὲ φέβοντο<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Nagy 1979, *passim*.

<sup>2</sup> Cf. *idem*.

<sup>3</sup> Sugli aspetti della composizione interna degli organi e dei sentimenti si veda Padel 1994. Relativamente al *menos* vedi pp. 45 – 46.

<sup>4</sup> Cf. Brelich 1948.

<sup>5</sup> *Il.* VIII 337 ss.

(‘Avanza Ettore in prima fila, superbo della sua forza.  
Come quando un cane si attacca da dietro a un leone  
O ad un porco selvatico, inseguendolo in corsa,  
alle anche, alle natiche, attento che non si volti,  
così Ettore stava dietro agli Achei dalle chiome fluenti,  
continuando ad uccidere l'ultimo; e quelli fuggivano’.)

Citiamo ancora qualche altro esempio che chiarifichi come la rappresentazione rituale dell'eroe si realizzi spesso attraverso una metafora ferina e sempre in un contesto di forte soggettività dell'individuo.

Menelao nel duello con Alessandro nel III libro vede avanzare l'avversario come un leone che si imbatte nella preda<sup>1</sup>. Per Diomede, nel momento dell'*aristeia* nel V libro, troviamo la metafora del leone che si imbatte nel gregge<sup>2</sup> con la specifica di un potenziamento triplice delle sue normali potenzialità<sup>3</sup> - fattore che colloca pienamente il guerriero nella sua dimensione di *emitheos*, nella sua dimensione più culturale.

Nelle scene di battaglia nell'*Iliade*, inoltre, l'eroe è protagonista singolo dell'impresa eroica. La dimensione del collettivo è sempre presente ma nel momento del combattimento in fieri è l'eroe.

Gli eroi sono comunque uomini che vanno incontro alla morte, ma la loro vita è segnata da una condizione di eccezionalità “gratuita” – per riprendere la connotazione vernantiana<sup>4</sup> – statuto privilegiato che li porta talvolta ad assumere potenzialità sovranaturali, sempre donate dal dio. Tali potenzialità si risolvono, ovviamente, in una dimensione umana marcata in via prioritaria dalla funzione militare.

---

<sup>1</sup> *Il.* III 23 ss.

<sup>2</sup> *Il.* V 136 ss.

<sup>3</sup> ‘δὴ τότε μιν τοῖς τόσσό ἔλεν μένος’ (*Il.* V 136).

<sup>4</sup> Vernant 1965.

Ma quali riscontri si possono dunque rintracciare effettivamente tra la rappresentazione culturale degli eroi e la dimensione pratica dello svolgimento della loro vita e del loro agire?

La presenza di tracce si trovino tracce di una realtà culturale all'interno della tessitura narrativa dei poemi omerici relativa agli eroi è stata ampiamente riconosciuta dalla critica e trova conferma anche nel confronto con la documentazione archeologica attestante una proliferazione dei culti eroici in Grecia a partire proprio dell'VIII sec. a.C. – l'età di formazione dei poemi omerici<sup>1</sup>.

E, inoltre, in una lettura dell'Iliade che ponga la dimensione del testo nella più ampia realtà della sua ricezione attraverso le varie fasi della storia greca, quale significato assume la definizione dell'identità eroica nel doppio rapporto con il mito e la società?

## **2. Elaborazione di uno statuto eroico tra leggenda e storia**

Facendo un salto logico dall'astrazione teorica al riscontro concreto nella dimensione narrativa dell'*Iliade*, descriviamo brevemente la *démarche* che si intende seguire nel tracciare un quadro dell'identità del guerriero e della interazione tra statuto eroico e definizione sociale dell'individuo. Il percorso che si seguirà sarà retrospettivo; esso partirà infatti dalla elaborazione dell'immagine dei guerrieri antichi in termini di "costruzione" storica e ideologica, testimoniata dall'istituzione dei culti eroici e dall'importanza che tale atto fondativo ebbe effettivamente nella elaborazione culturale e pragmatica della società, sia in età arcaica sia nell'epoca della *polis*.

In un secondo momento si tenterà di restituire alla figura del guerriero iliadico un suo statuto sociale che, seppur non rapportabile ad una

---

<sup>1</sup> Cf. Coldstream 1976 e Burkert 1985.

determinata realtà storica per il limite della “diacronia di civiltà” sottesa alla versione dei poemi omerici che noi possiamo leggere, rinvia a forme *pregiuridiche* (Gernet 1946), che hanno avuto una loro concretezza storica.

Sembra dunque opportuno collocare il problema del rapporto tra leggenda epica e storia nel contesto della recitazione e dell’ascolto dei poemi omerici. In che misura, cioè, il racconto eroico deve essere classificato in questa relazione?

Per rielaborazione in forme di ‘categoria del mito’ o ‘categoria di leggenda’<sup>1</sup> intendiamo ovviamente una costruzione *ex post* derivante da una forma di interpretazione e assorbimento di aspetti di realtà rintracciabili in seno a dimensioni sociali antiche.

Non ci soffermeremo qui sul dibattito, ampiamente sviluppato per buona parte nella scuola francese, sul rapporto tra mito e storia e tra leggenda e storia – sulle forme, cioè, in cui il mito o l’elaborazione leggendaria rappresentano, attraverso meccanismi di diffrazione o contrapposizione, un determinato aspetto della realtà<sup>2</sup>.

Quello che ci interessa qui sottolineare, nel rapporto tra l’elaborazione del racconto della guerra di Troia e l’ascolto da parte di un uditorio greco, è una sorta di peculiarità stessa della narrazione iliadica.

Questa affermazione si colloca in riferimento ad una fase già avanzata della formazione del poema, in cui la struttura dell’ordine evenemenziale della guerra era già stato fissato in una forma simile a quella che ci ha conservato la tradizione.

Il racconto degli eventi della spedizione contro Troia doveva essere, in altri termini, avvertito da parte del pubblico greco che assisteva alla *performance* come il racconto del proprio passato storico e, nel preciso

---

<sup>1</sup> Sulle modalità di elaborazione di aspetti culturali nelle differenti forme di mito, leggenda e storia cf. Calame 1996, pp. 20 ss.

<sup>2</sup> Per un resoconto degli studi sul rapporto mito/logos cf. Vernant 1974, pp. 193-250. Cf. anche Calame 1996, *passim*.

contesto del VII e VI secolo prima della nostra era, i guerrieri omerici erano concepiti come i diretti antenati delle famiglie aristocratiche locali che determinarono il processo di costituzione della *polis* greca.

Pur in una dimensione culturale che non conosce ancora le categorie del *logos* storico, della narrazione in quanto testimonianza di *realia* – approdo storico-culturale che si verificherà con la prosa di Tucidide – il racconto iliadico doveva essere percepito già dall’inizio della formalizzazione organica e coerente della narrazione – vale a dire, già in epoca arcaica – secondo categorie analoghe al nostro concetto di ‘storia’.

Non è banale ricordare che per gli storici greci, a partire da Erodoto fino all’Ellenismo, la ‘guerra di Troia’ sia sempre stata trattata quale evento storico del proprio passato. La costruzione delle età leggendarie non è mai trattata secondo le categorie del ‘*fictif*’ tra gli storici. Al contrario, come fa notare Claude Calame, si riscontra soprattutto nella prima produzione storiografica, lo sforzo di ‘*remonter aux origines pour insérer événements du passé “légendaire” et événements plus récents dans la continuité d’une cronologie homogène*’<sup>1</sup>.

La testimonianza più forte è rappresentata dal *Marmor Parium*, attraverso cui possiamo attestare che in età classica era già stata istituita una cronologia piuttosto precisa dell’età eroica riconducibile, secondo i calcoli storici, all’età micenea<sup>2</sup>.

Questa determinazione storica ha un ruolo ben preciso nella rielaborazione dei vari culti eroici locali, legati alla memoria di una età passata, di cui si avevano conoscenze non troppo precise, ma che veniva indubbiamente percepita come realtà<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Calame 1996, p.35.

<sup>2</sup> Cf. Snodgrass 1982, p.110.

<sup>3</sup> Cf. *idem*.

Gli aspetti di tale costruzione ideologica attraverso la produzione narrativa devono essere apprezzati tenendo conto di una differenza sostanziale tra la nozione di ‘produzione letteraria’ nel mondo antico e quella che appartiene al nostro sistema culturale.

L’assenza totale della categoria del ‘*fictif*’ d’altra parte è assolutamente funzionale alla costruzione del presente stesso, secondo una fenomenologia che si riscontra presso tutte le culture che hanno elaborato la leggenda di un tempo ‘eroico’ – in cui, cioè, gli uomini fossero appartenenti ad ‘un ordine di esseri diverso da quello dei giorni attuali’<sup>1</sup>. Nell’indagine comparativa condotta da Bowra sul significato di un’età eroica, quello che emerge in modo preponderante è sempre il ruolo fondamentale svolto dall’elemento narrativo<sup>2</sup>.

Al di là della *terpsis*, che è il fine principale dell’*aeidein*, i racconti suscitano immagini e costruiscono apparati ideologici. Cantare il *kleos* dei guerrieri del passato in un contesto formativo della nozione di ‘panellenicità’, nel segno di una realtà dominata da gruppi aristocratici al potere, aveva il fine di esaltare e legittimare il privilegio di una classe dominante e di fornire al contempo un supporto ideologico molto forte nella creazione della identità panellenica. In altri termini la guerra di Troia rappresenta il tessuto del passato di quella che si sta affermando come ‘la nazione greca’.

In Omero il termine Ἑλλάς non si riferisce al territorio complessivo della Grecia di età storica ma sostanzialmente alla regione da cui proviene Achille<sup>3</sup>, così come il nome di Ἑλλήνες si riferisce agli abitanti di questa regione, quando si dice che Achille comanda su Mirmidoni, Achei ed Elleni<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Bowra 1964, p. 24.

<sup>2</sup> Cf. *idem*.

<sup>3</sup> *Il.* II 638 ; IX 395, 447, 478 ; XVI 595 ; *Od.* XI 496.

<sup>4</sup> *Il.* II 684. Cf. anche Mele 1978, p.25.



L'assenza, dunque, della nozione di unità culturale che si esprime nel corso del VII secolo a. C. nel comune etnico di Ἕλληνες come designazione di tutti gli abitanti della Grecia, rispecchia una fase antica di formazione dei canti e persiste, nella tendenza conservativa delle strutture formulari e tradizionali, anche quando i poemi cominciano ad essere recitati in fasi storiche già caratterizzate da tale unità.

Ribadiamo inoltre come questo processo si sia verificato anche e soprattutto a partire dalla proposizione dell'ideale eroico tra il VII e il VI a.C. come modello di autoidentificazione per le famiglie aristocratiche al potere nelle varie realtà locali della Grecia e come positivo esemplare per la popolazione che udiva i canti e che rivedeva, nella rappresentazione degli eroi, coloro che detenevano il potere.

Il proliferare in fase arcaica dei culti eroici è assolutamente funzionale alla creazione di una ideologia aristocratica e ad una utilizzazione 'politica' di questa forma culturale.

Il rapporto tra l'istituzione di un culto eroico in un determinato territorio e la comunità cui quel territorio appartiene è stato ampiamente studiato negli ultimi decenni sia da un punto di vista archeologico che culturale<sup>1</sup>.

Gli studi hanno prioritariamente messo in evidenza la centralità della istituzione di santuari culturali dedicati ad eroi nei processi di costituzione delle comunità politiche e cittadine in Grecia antica e su come in effetti l'eroizzazione sia stata funzionale alla elaborazione di una ideologia della città.

Da un punto di vista della costruzione della mentalità politica, la 'morte del principe' miceneo – vale a dire, la dimensione culturale della morte del sovrano, di cui troviamo tracce anche nelle descrizioni dei funerali dei guerrieri in *Iliade* - viene rielaborata in età classica in un processo

---

<sup>1</sup> Cf. Coldstream 1976; Snodgrass 1982; de Polignac 1984; Morris 1988; Bowden 1993; Antonaccio 1995.

di eroizzazione, teso a legittimare una ‘appropriazione di sovranità’ della terra da parte del popolo che su di essa vi pratica il culto<sup>1</sup>.

In modo analogo, nella formazione delle colonie si assiste a dei processi di eroizzazione di un ecista mitico che sia comunque un ἀνὴρ πολεμικός come per esempio Glauco a Taso, Anfidamante a Calcide o Brasida ad Anfipoli.

Appare chiaro, dunque, come la eroizzazione degli antenati costituisca una sorta di funzione culturale di ascendenza micenea<sup>2</sup> che serve a stabilire equilibri sociali attraverso la visibilità del prestigio. In particolare Claude Bérard sottolinea come questa relazione tra esaltazione degli *ancêtres* e società attuale sia già ben presente in Omero.

Nestore, per esempio, ricordava sotto le mura di Troia le imprese degli uomini del tempo passato, quali predecessori sul piano genealogico – del *genos* – ma migliori degli uomini attuali.

Nel processo di formazione della città, prima ancora di raggiungere una dimensione politica, nella istituzione di un rapporto tra tessuto collettivo e territorio, la presenza di un ‘fondatore mitico’, che si concretizza spesso anche come ‘scoperta di una tomba’ appare fondamentale nella ideologia della *polis*<sup>3</sup>. La relazione di dipendenza culturale, come ha mostrato F. de Polignac, struttura i rapporti tra la periferia e il centro decisionale della città attraverso un processo di sostituzione della sovranità con l’eroe – fondatore mitico – che va così a legittimare ideologicamente la aristocrazia cittadina coesa e “ispirata dai valori della isonomia guerriera e politica”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Bérard 1990, *passim*.

<sup>2</sup> Cf. *ibidem*, p. 96.

<sup>3</sup> Cf. de Polignac 1984, pp. 129-142.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, p.152.

Quello che a mio parere appare evidente è che nella formazione della città viene rifunzionalizzato su scala collettiva il legame di dipendenza genealogica e ideologica che troviamo ben testimoniato in Omero. La 'mitizzazione' del passato si pone in stretta continuità con una morale ed un'etica propria della aristocrazia omerica che il cittadino, il *polites*, non riuscirà mai a superare; in quest'ottica il 'privilegio genealogico' che ha un peso fondamentale nella costituzione dell'identità dell'eroe prima e dell'individuo aristocratico in età arcaica, si ripropone nella città con la stessa relazione ideologica di discendenza ma, ovviamente, con una sostituzione della collettività rispetto all'individuo.

La funzione fondatrice del passato eroico nella costituzione dell'identità greca nella macrorealtà panellenica come in ogni singola dimensione cittadina si ripropone poi nella costituzione dell'identità del singolo. La morale del *kleos* dell'eroe epico giocherà infatti un ruolo importantissimo anche nella creazione dell'ideologia democratica del cittadino.

Nicole Loraux ha mostrato come il modello della *belle mort* eroica venga riproposto nella categoria del *logos epitaphios* in occasione delle cerimonie funebri ateniesi con una sostituzione funzionale della esaltazione dell'individuale epico con quella del collettivo<sup>1</sup>. Lì dove nell'*Iliade* si esaltano le virtù individuali di fronte al *soma* dell'eroe che continua ad avere nel momento della celebrazione funebre un nome e una storia e di cui si rende immortale il *kleos* con lo stesso svolgimento rituale dei funerali, nella città troviamo le medesime virtù, che però esistono solo in quanto attributi della *demokratía*, in un contesto dove peraltro il singolo si dissolve nel *demosion sema*<sup>2</sup>.

Nella pratica della guerra, inoltre, anche a seguito della rivoluzione oplitica, che annulla di fatto la dimensione individualistica della guerra, nel contesto della città arcaica e successivamente di quella

---

<sup>1</sup> Cf. Loraux 1978, *passim*.

<sup>2</sup> Cf. *ibidem*, p. 31-33.

democratica, dove il servizio militare non rappresenta che un aspetto dell'essere *polites*<sup>1</sup> e in cui assistiamo ad una sostituzione dell'immagine dell'onore del singolo con quella dell'onore della città, troviamo nella lingua la presenza di un sostantivo – ἀριστεία – coniato in quanto sostantivo se non a partire dall'età classica; non è banale ricordare che il suo valore semantico si chiarisce in rapporto al verbo ἀριστεύειν, imperativo etico, condizione essenziale dell'identità del guerriero omerico.

E' bene sottolineare ancora una volta che la misura in cui abbiamo inquadrato la dimensione eroica del guerriero si definisce secondo parametri appartenenti alla costruzione fittiva del processo poetico e interpretativo dell'apparato leggendario epico. Abbiamo, inoltre, cercato di mettere in luce gli aspetti di tale elaborazione a partire dalla dimensione storica dei culti eroici e della utilizzazione della figura del guerriero nella città, funzionalmente alla angolazione di analisi del testo omerico mirata ad inquadrare lo stesso in un processo di elaborazione culturale di una ideologia aristocratica in età storica.

---

<sup>1</sup> J.P. Vernant ha messo in evidenza come l'esercizio militare nella città periclea fosse inserito nelle attività del ginnasio e l'idea della vittoria non fosse legato alla pratica della guerra ma all'idea stessa del prestigio di Atene ( Cf. *Problèmes* 1968, pp.17-19). La *polis*, come universo ideologico è dunque l'unico protagonista in combattimento.

## Capitolo IV

### Lo statuto sociale del guerriero omerico

#### 1. Struttura verticale e struttura circolare: dimensioni complementari nella definizione della aristocrazia omerica

Abbiamo cercato di stabilire i parametri per una definizione dell'identità del guerriero iliadico in relazione allo statuto eroico e alla valenza ideologica che esso assume nella costruzione dell'epica e della leggenda per le aristocrazie storiche dell'età arcaica.

Ritorniamo adesso alla realtà del testo per comprendere come l'identità individuale del guerriero si definisca relativamente ad una dimensione sociale collettiva, attraverso l'analisi delle realtà istituzionali che determinano il corpo sociale dell'aristocrazia achea e troiana e di quali fattori effettivamente si componga lo statuto dell'*aristos*.

Nell'analisi del lessico relativo alla figura del singolo guerriero, dunque, limitandoci alla valutazione dei parametri che il testo stesso dell'*Iliade* ci fornisce circa la definizione sociale degli individui, quello che sembra emergere è un doppio livello di articolazione strutturale che impedisce di definire la classe degli aristocratici in termini unicamente gerarchici. La rete dei ruoli istituzionali è in effetti costruita nella sua struttura formale da una categorizzazione per ambiti legati tra loro da subalternità.

A questa struttura gerarchica si deve però intrecciare in chiave complementare una definizione circolare della società aristocratica in

cui tutti gli individui si trovano in una condizione paritaria, sancita da obbligazioni che rimandano a parametri di tipo etico e legati peculiarmente alla *funzione guerriera*.

La guerra in rapporto alla aristocrazia omerica deve essere pensata quale dolorosa preconditione per una definizione del gruppo; proprio perché è in base ad essa che il gruppo si definisce, ogni singolo componente la concepisce come una realtà 'positiva' e 'desiderabile', per usare le parole di James Redfield<sup>1</sup>, che rende il valore in battaglia, l'aderenza ad un codice guerriero, la condizione principale per definire l'identità dell'individuo.

Se il combattere in prima fila, l'appartenere alla schiera dei *promachoi*, e l'essere valente in combattimento diventa la condizione massima cui un eroe può aspirare, si chiarisce allora come in realtà l'iscrizione dell'individuo in una condizione aristocratica e guerriera debba essere in primo luogo determinata da parametri valutativi e in secondo luogo in termini di ruoli gerarchici.

La condizione dell'*aristeuein*, dell'essere valente in battaglia fino allo stadio radicale della messa in pratica di un codice eroico – il ricevere la morte, la *belle mort* eroica – deve essere pensata dunque come struttura che regola il funzionamento della società aristocratica stessa e che si impone sul ruolo effettivamente occupato dal singolo eroe nella articolazione interna del corpo dei guerrieri.

L'essere *aristos*, cioè, è condizione predominante l'essere *anax* o *basileus* o comandante militare, come pure l'essere un *therapon* o appartenere ad un determinato gruppo di *etairoi*.

E' chiaro che, nel corso del tempo, il lessico specifico di designazione del guerriero aristocratico, formalizzato nei tre termini *aristos*, *agathos* ed *esthlos*, vada a sfociare in una nozione che perde le sue componenti

---

<sup>1</sup> Cf. Redfield 1975, p. 100.

iniziali prettamente etiche e legate alla funzione guerriera, e finisca per diventare una semplice titolazione classista. Essa infatti permarrà in epoca storica nella designazione delle aristocrazie greche che si pongono in linea di continuità con gli eroi, con gli *aristoi* del passato, in una linea di continuità che spezza tuttavia il vincolo antico con il codice eroico ma conserva delle componenti proprie dello statuto eroico, come quello di una riaffermazione del proprio statuto in relazione a quello degli antenati. In esso, attraverso il recupero della propria identità nella simbolica venerazione culturale di un eroe, riscoperto o concepito quale proprio antenato, gli *aristoi* di età storica ritrovano la loro identità, la quale è funzionale all'affermazione della propria superiorità sociale.

In questo capitolo cercheremo dunque di descrivere la struttura formale della società guerriera iliadica nelle sue strutture formali cercando di mostrare come in realtà il tessuto *istituzionale* della società omerica sia subordinato, modellato dalla condizione sovrastrutturale di essere *aristos*, nozione che non implica termini relativi se non quello dell'alterità netta – dell'essere cioè *non – aristos*, dell'essere un vile, un *kakos*.

Complementariamente cercheremo poi di mettere in luce la *polivalenza funzionale* del termine, in rapporto ad uno stadio in cui le nozioni antiche si diluiscono nelle strutture sociali nuove e si rideterminino in forme che hanno un esclusivo valore sociale.

La definizione della aristocrazia omerica – della comunità nel suo complesso - e dell'individuo come prodotto di un sistema sociale dato deve in altri termini tener conto del fattore di rielaborazione narrativa e al contempo dovrà essere rapportato alle strutture dell'aristocrazia greca che conosciamo attraverso la documentazione archeologica e storica e che in un certo senso è stata artefice di tale rielaborazione.

Il vocabolario omerico impiegato nella designazione dei guerrieri che combattono sotto le mura di Troia presenta da un lato una

problematica disomogeneità, legata per lo più alla stratificazione cronologica sottesa alla unità testuale ma ci fornisce dei precisi indicatori utili a ricostruire i contorni di un'aristocrazia guerriera, che possiamo ipotizzare attiva durante le *dark ages*. La misura in cui utilizziamo a questo fine il documento-testo dell'*Iliade* è soggetta ad un margine incolmabile di approssimazione. La “diacronia di civiltà” in primo luogo impone una sovrapposizione di *patterns* che avranno avuto una loro consistenza storica nei vari punti di transizione ma che sono allo stato finale omogeneizzati in una forma – quella narrativa dell'epica – assolutamente funzionante perché priva della necessità di aderire a modelli di realtà.

In virtù della stessa ricostruzione di ‘forme di realtà’ attraverso il mezzo dell'epica, che in termini concreti si esplica nella definizione dell'individuo aristocratico e del funzionamento coerente della collettività aristocratica, così come essa si definisce nella leggenda eroica – possiamo determinare quello che può essere produttivamente il nostro oggetto di studio: non un uomo storico ma piuttosto un prototipo, un ideale, seppur con delle radici solide nel terreno storico-culturale.

## 2. ἄναξ e βασιλῆες

Al vertice della gerarchia sociale che regola la comunità troviamo l'ἄναξ e i βασιλῆες<sup>1</sup>. Per entrambe le figure di potere si può affermare una linea di continuità con la società micenea; troviamo nelle tavolette già l'attestazione di *wa-na-ka* e *qa-si-re-we*<sup>2</sup>, al plurale anche nei documenti micenei e identificabili in un rapporto di dipendenza

---

<sup>1</sup> Per una descrizione formale delle due sfere istituzionali si rimanda ad una sommaria bibliografia: per i rapporti con la documentazione micenea cf. Nillson 1933, p. 212 ss; Stella 1978, Thomson 1955; per una descrizione formale e interpretativa delle due sfere di potere cf. Cantarella 1979, Marrucci 2007, Palaima, 1995, Yamagata 1997.

<sup>2</sup> Cf. Palmer 1955, p. 8 ss.; Ruijgh 1957; Stella 1978, pp. 51-58.



gerarchica già allo stato delle tavolette, con caratteristiche di diritto ereditario e di funzioni religiose per il primo e di dipendenza funzionale dal palazzo per i secondi. Relativamente all'*anax* ricordiamo la teoria di J.-P. Vernant secondo cui la figura dell'*anax* miceneo, a capo di una struttura politica centralizzata con sede nel palazzo, detentore di potere economico, politico e religioso sarebbe decaduta a seguito dell'invasione dorica per essere entrata in competizione con nuove figure sociali emergenti che determinano un passaggio del centro istituzionale dal palazzo alla città<sup>1</sup>. Per quanto riguarda il *basileus*, esso sembra aver perduto consistenza, invece, rispetto ad un antico splendore miceneo legato alla proprietà e in Omero sembra essere relegato unicamente ad un ruolo di comando militare. Il legame antico con la proprietà si troverebbe in Omero come traccia nel vincolo tra il *basileus* il τέμενος<sup>2</sup>, che viene appunto definito βασιλήϊον<sup>3</sup>.

Entrambi hanno un potere basato sullo σκήπτρον<sup>4</sup>, elemento simbolico culturale che rimanda ad una concezione magica del potere<sup>5</sup> ad una nozione di potere basato sul privilegio ereditario attraverso la trasmissione dello scettro, che sembra essere tra l'altro un elemento tipico della tradizione greca nel quadro complessivo delle realtà indoeuropee<sup>6</sup>. Lo scettro inoltre non è solo un attributo materiale del

---

<sup>1</sup> Cf. Vernant 1962.

<sup>2</sup> Cf. Finley per il quale il *temenos* omerico è uno di quegli ambiti su cui determinati gruppi hanno il diritto di usufrutto. Cf. anche Sheid – Tissinier 1994, pp. 225.

<sup>3</sup> Cf. *Il.* XVIII 550.

<sup>4</sup> Si pensi per esempio allo scettro magico di Agamennone di dicendenza divina. I *basilees* inoltre sono definiti spesso come σκηπτοῦχοι.

<sup>5</sup> Cf. Gernet 1948.

<sup>6</sup> Benveniste infatti fa notare come lo scettro sia in realtà alieno ad altre realtà politiche indoeuropee (Cf. Benveniste 1969, p.28).

capo – anax o basileus – ma è a tutti gli effetti un sostituto, un ‘doppio’<sup>1</sup> del potere.

Lo scettro di Agamennone che trova un garante della sua indiscutibilità nella propria storia leggendaria risalente alla costruzione per mano di Efesto e al possesso da parte di Zeus, è a tutti gli effetti una alternativa simbolica al sovrano sul piano della realtà materiale.

Quando Agamennone invia l’ambasciata ad Achille per chiedergli di tornare a combattere, gli promette come compensazione dell’offesa terre abitate da uomini, che gli rendano onori divini e che “sarebbero sotto il suo scettro obbedienti a giuste leggi” (οἱ ὑπὸ σκῆπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας)<sup>2</sup>. Lo scettro dunque è un simbolo del potere che rimanda ad una realtà arcaica di organizzazione. In questo caso l’essere sotto lo scettro’ non ha una valenza esclusivamente metaforica ma presuppone nell’immaginario collettivo una identificazione reale tra il sovrano e l’oggetto del potere.

Il rendere onori “come ad un dio” (θεὸν ὥς τιμήσουσι) nei confronti di un individuo da parte di una comunità – qualificata come δῆμος<sup>3</sup> o designata sul piano linguistico in termini di ‘comunità occupante un determinato territorio’<sup>4</sup> (ἄνδρες’ che ‘ναίουσι’ una specifica area) – ci porta in un contesto eroico, in cui l’individuo viene caricato di uno strato di identità non umana, superiore per condizione e poco discutibile. Questo tipo di concezione del potere rimanda sicuramente ad uno strato primordiale della tradizione epica e non trova corrispondenze in epoca storica in alcuna forma di status permanente e inviolabile.

---

<sup>1</sup> Il ‘doppio’ è una categoria mentale propria del pensiero arcaico. La definizione è stata elaborata da J.P. Vernant nello studio sul *colossos*. Cf. Vernant 1985, pp. 325-339.

<sup>2</sup> *Il.* IX 156.

<sup>3</sup> *Il.* V 78; X 33; XI 58; XIII 218; XIV 605; *Od.* XIV 485.

<sup>4</sup> *Il.* IX 155, 297, 302, 603.

Ma al di là della caratterizzazione della figura istituzionale, che conserva nelle forme della dizione omerica numerosi tratti di arcaicità, come pure per esempio la formula ‘ποιμήν λαῶν’ attribuita ad Agamennone che rimanda probabilmente ad una realtà storica di società basate sul nomadismo o a forme di potere assoluto rintracciabili nelle formule ‘ἄναξ ἄδρῶν’ o nell’epiteto ‘εὐρὺ κρείων’, che potrebbero addirittura identificarsi con uno stadio miceneo della figura del potere, non sembrerebbe in effetti che il potere di Agamennone sia ascrivibile ad una vastità di applicazione autoritaria così vasta.

Se esiste dunque una differente natura tra le due sfere di potere, e si può effettivamente stabilire una gerarchia concettuale tra l’ἄναξ e i βασιλῆες, identificata anche nella lingua dal fatto che per esempio Agamennone, ἄναξ è al contempo definito βασιλεύτατος, non sembra esserci nella effettiva pratica una sottomissione netta di una sfera all’altra. Il quadro, certo, appare contraddittorio. Agamennone per esempio ha il potere di ordinare l’esercito e di convocarlo. Nelle situazioni decisionali tuttavia sembra essere costretto a dare molta importanza al parere dell’esercito. Altre volte sembra agire in modo autoritario imponendo il suo volere su quello dell’assemblea, come nel caso esemplare della sottrazione del *geras* ad Achille. Tuttavia la scelta stessa del capo non sembra essere in linea con una sorta di codice condiviso e il disappunto della comunità rispetto alla sua decisione in effetti emerge chiaramente dalla realtà del testo. La stessa reazione di Achille, il ritiro dalla battaglia, sembra far trapelare una posizione paritaria tra i due, in cui ognuno risponde delle proprie decisioni all’altro e nel contempo alla comunità degli *aristoi*. Achille stesso nella contesa con Agamennone menziona la propria conduzione dei Mirmidoni al seguito di Agamennone in termini di *scelta* e non di *obbligo*.

La sottrazione del *geras* ad Achille non è un atto ‘consueto’ perché effettivamente esso non viene assegnato al singolo dall’*anax*, ma dalla

comunità<sup>1</sup> di cui l'*anax* è soltanto un polo centralizzatore e pertanto l'atto di Agamennone non può essere legittimo. Possiamo concludere con Codino che effettivamente il potere coercitivo che a parole sembra essere attribuito ad Agamennone in realtà non corrisponda alla realtà dei fatti<sup>2</sup>.

Lucia Marrucci in uno recentemente pubblicato chiarisce come allo stadio del testo omerico il rapporto tra ἄναξ e βασιλεύς - o meglio tra ἄναξ e βασιλεῖς - sia da pensare in termini di sovranità *relazionale*, soggettiva per l'*anax* e di sovranità temporanea, relativa alla sfera dell'*azione* per il *basileus*<sup>3</sup>.

La subordinazione in termini formali che esiste tra Agamennone e gli altri eroi è in realtà fittizia se calata in una logica concettuale dei rapporti tra i componenti della classe degli *aristoi*.

### 3. Elementi di morfologia del potere

Se da una parte una difficoltà di *categorizzazione* in ruoli fissi effettivamente deve essere riscontrata in Omero, dall'altra la difficoltà della descrizione funzionale delle figure istituzionali è fortemente accentuata dalla sedimentazione dei differenti strati cronologici in un organo sintetico finale; il sistema complessivo funziona sostanzialmente nelle forme del *récit* ma non in quelle di una struttura sociale coerente, presentando al contrario contraddizioni e aporie.

In Omero, infatti, sono attestate delle realtà di potere molto arcaiche, che già ad un pubblico di età arcaica dovevano risultare obsolete, insieme a categorie di indiscusso valore istituzionale che continuano a permanere nel funzionamento complessivo della società greca di età storica in forme parallele, che si oppongono complementariamente alle nuove.

---

<sup>1</sup> Il bottino di guerre viene definito 'ξυνήϊα κείμενα' ('tesoro comune') – *Il.* I 124.

<sup>2</sup> Cf. Codino 1990, p. 86.

<sup>3</sup> Cf. Marrucci 2007.

Le fugure degli ἡγήτορες ἡδὲ μέδοντες, presenti sia in campo Acheo che Troiano, rispondono sicuramente a soggetti istituzionali con un ruolo storicamente definito, di cui, tuttavia, nell'epica non rimane che un relitto. Nelle tavolette micenee non c'è traccia di queste figure. Possiamo evincere dall'evidenza dell'epica una loro relazione con la sfera decisionale del potere. Essi vengono appellati in consiglio<sup>1</sup> da un capo militare quando si deve prendere una decisione, nella formula introduttiva di un intervento assembleare ὦ φίλοι Ἀργείων ἡγήτορες ἡδὲ μέδοντες', chiamati espressamente a giudicare una situazione<sup>2</sup>. In altri luoghi troviamo l'attestazione del primo dei due termini separato dall'altro. L'etimologia dei due termini rimanda effettivamente a due contesti concettuali differenti. Se entrambi infatti esprimono l'idea del comando nelle realtà testuali, il primo ha una relazione con l'idea del potere concreto, della 'guida'<sup>3</sup> mentre il secondo, che si riconnette ad una radice \*med-<sup>4</sup>, sostanza di nozioni come 'pensiero' e 'giudizio', sembra essere più appropriata alla designazione di una figura esercitante un potere giudicante collocato in contesto assembleare.

Gli altri contesti in cui troviamo gli ἡγήτορες non forniscono un quadro unitario. Ci sono dei luoghi che chiariscono in modo specifico la arcaicità istituzionale del termine; in un caso troviamo gli anziani dei Troiani riuniti alle porte Scee<sup>5</sup>. Essi sono designati prima con il titolo di δημογέροντες e di loro si dice che sono 'per vecchiaia esenti dalla guerra'

<sup>1</sup> Cf. *Il* II 79; IX 17; X 533; XI 276, 587, 816; XVII 248; XXII 378; XXIII 457.

<sup>2</sup> Cf. *Il* XXIII 573.

<sup>3</sup> La relazione etimologica di questo nome d'agente con la radice \*āg- (cf. ἡγέομαι/ἄγω) chiarisce la semantica contestuale del potere, che è più legato ad aspetti concreti (Cf. Chantraine 1968, p. 419).

<sup>4</sup> La radice \*med- in altre lingue indoeuropee è particolarmente legata all'idea del pensiero e del giudizio (e.g. *a. irl.* 'miditur': 'giudico'; *arm.* 'mit' < \*medī) che anche in greco lascia traccia nella forma verbale μῆδομαι (Cf. Chantraine 1968, p. 692.)

<sup>5</sup> Cf. *Il* III 149-153.

(‘γήραϊ δὲ πολέμοιο πεπαυμένοι’)<sup>1</sup>. Poco più avanti nel testo, in una ripresa dell’immagine dell’assemblea degli anziani dei Troiani, gli stessi vengono definiti Τρώων ἡγήτορες<sup>2</sup>.

In un altro caso è Nestore a ricordare una scena di spartizione tra gli ἡγήτορες dei Pili<sup>3</sup> del bottino di guerra preso agli Epei.

In altri luoghi il contesto in cui il termine è attestato rimanda a situazioni di contingenza bellica ma sempre fortemente arcaizzanti. Nel IV libro Agamennone ricorda di fronte a Diomede quando Tideo, dopo essere stato a Micene come *xeinos* per radunare un *laos*, sulla via del ritorno fu oggetto di un *lochos* da parte dei Cadmei, comandato da due ἡγήτορες<sup>4</sup>. Qui il termine sembrerebbe designare un tipo di egemonia temporanea, relativa esclusivamente alla dimensione dell’agguato, al suo allestimento e al suo svolgimento. Il racconto antico rimanda effettivamente ad un passato e il termine designante il comando della spedizione potrebbe essere evocato proprio in nome della sua arcaicità, potrebbe essere ormai desueto. In altri luoghi infatti un tipo di comando assegnato per l’occasione viene designato dal termine ὀρχός<sup>5</sup>.

Il termine ἡγήτωρ può essere accostato infatti ad ὀρχός quanto ad ἄγός; essi designano generalmente la funzione di guida relativamente ad una ristretta dimensione, che può essere la nave o la spedizione terrestre, oppure, in dimensioni più ampie, un contingente identificato su criteri etnici<sup>6</sup>. I capi sono citati in genere al plurale, fattore indicante la

---

<sup>1</sup> Cf. *Il.* III 150.

<sup>2</sup> Cf. *Il.* III 153.

<sup>3</sup> Cf. *Il.* XI 687.

<sup>4</sup> Cf. *Il.* IV 393; 669;

<sup>5</sup> Cf. *Il.* I 144.

<sup>6</sup> Per ἡγήτωρ cf. *Il.* IV 687; V 469; XI 687; XII 354; XIV 514; XV 330; XVI 495, 532; XVII 73, 508. Per ὀρχός cf. *Il.* I 144; II 234, 493, 618, 685, 703; IV 205, 464; V 39; XIII 196; XIII 196; XIV 426; XV 337, 516. Per ἄγός cf. *Il.* III 231; IV 265, 519; V 217, 647; VII 13; XII 61, 346, 359; XIII 221, 259, 274, 304, 311; XVI 490, 541, 593; XVII 140, 335; XXIII 454.

pluralità microdimensionale della loro sfera di influenza all'interno di un gruppo più ampio.

Gli ἡγήτορες designano dei capi militari e spesso gli stessi, come nel caso dei due Aiaci o di Idomeneo o Sarpedone, compaiono nel *Catalogo delle navi* come appunto ἄρχοι o ἄγοι.

La differenziazione terminologica tradisce in effetti una stratificazione delle consuetudini di designazione: gli ἡγήτορες sembrano appartenere a dimensioni politiche piuttosto arcaiche che definivano una nozione di potere più consistente<sup>1</sup> e meno generica rispetto agli ἄρχοι o agli ἄγοι. Probabilmente caduto in disuso, il termine passa poi a indicare un potere temporaneo e concepito in rapporto al tessuto sociale sul quale si esercita il potere stesso.

Gli ἡγήτορες sono dunque dei capi militari che hanno potere in consiglio, congiuntamente alle figure dei μέδοντες, figure ormai obsolete allo stadio del testo e rimaste nelle trame della dizione epica come uno di quei coscienti arcaismi che gli aedi conservavano nella recitazione per dare alla narrazione una patina di lontananza temporale, in linea con il fine del canto che è quello esaltare un passato glorioso.

Il termine mantiene bene l'antico valore nella formula ἡγήτορες ἤδη μέδοντες' ma allo stadio generazionale della classe di guerrieri che combatte a Troia, esso designa il gruppo degli *aristoi*, investiti di differenti ruoli di comando militare e con il diritto di partecipare alla *boulé*.

D'altra parte nel contesto assembleare degli Achei e dei Troiani, per i quali in testo omerico ci fornisce due termini differenti, βουλή e ἀγορή, non si evince una restrizione di partecipazione tra quanti effettivamente sono presenti nella spedizione contro Troia. Al contrario invece, quando si riunisce l'assemblea, si fa menzione del *laos* oppure del *demos*<sup>2</sup>. Se il potere è basato infatti su un consenso, legato spesso ad una concezione

<sup>1</sup> Si pensi per esempio a Otritide, definito come ἡγήτωρ πολέων λαῶν (cf. *Il.* XX 383).

<sup>2</sup> Cf. *Il.* I 54-305; II 84-398; II 788-888; VII 345-79; VII 371-412; VII 414-20; IX 9-79; XVIII 243-313; XIX 34-237.

autoritaria e indiscutibile del potere, come controriflesso esso implica una continua tensione dalla parte del potere stesso, volta a riconfermare costantemente un rispetto del codice eroico, che si mette in pratica non soltanto nel vivo del combattimento ma anche nel momento di prendere decisioni.

Esistono delle figure specifiche che compaiono soltanto nei contesti assembleari – i γέροντες e presso i Troiani i δημογέροντες<sup>1</sup>; essi sono i garanti della *themis*, rappresentano una istituzione ben definita nel sistema sociale omerico; il termine politico che li designa era in uso anche nel mondo miceneo a Pilo e Cnosso nelle forme *ke-ro-te* e *ke-ro-si-ja*<sup>2</sup> e come organo di potere i γέροντες permangono anche in età storica a Sparta. Nel mondo omerico tuttavia non sembrano ricoprire un ruolo di potere preponderante nella dinamica assembleare, se non appunto la venerabilità della loro condizione, data dall'età. Nei contesti deliberativi infatti la dialettica si articola tra gli eroi, tra gli *aristoi* mentre l'autorità dei γέροντες rimane sullo sfondo come un'ombra di un passato che non ha più consistenza.

Un epiteto tipico del guerriero che ben sintetizza il rapporto tra l'eroe e le sue capacità al contempo militari – della sfera della μάχη – e intellettuali – della sfera della βουλή è rappresentato da 'βουλήφορος'.

Esso si trova spesso impiegato al vocativo ma compare allo stesso tempo come epiteto attributivo di un determinato eroe<sup>3</sup>.

E' bene, per esempio, che sia un 'βουλήφορος' colui che dovrà fare da ἀρχός in una spedizione<sup>4</sup>. E subito dopo si specificano i nomi di chi

---

<sup>1</sup> Queste figure potrebbero essere definite semplicemente, secondo quanto il testo omerico ci documenta, i guerrieri che per ragioni di anzianità vengono esonerati dalla guerra.

<sup>2</sup> PY An 261, 2-15. Cf. anche Stella 1978, p.55.

<sup>3</sup> Cf. *Il.* V 180, 633 ; VII 126; X 518; XII 414; XIII 219, 255, 463; XVII 485; XX 83;

<sup>4</sup> *Il.* I 144.



potrebbe candidarsi per tale ruolo: Aiace o Idomeneo, il divino Odisseo o il Pelide.

La qualifica di *βουλήφορος* sembra rimandare dunque ad una prerogativa specifica del guerriero, nella puntualizzazione del suo diritto, o meglio del suo privilegio, a partecipare all'assemblea e di elaborare la *βουλή*, che è al contempo termine di designazione della assemblea come aggregato umano e della volontà intesa come 'scelta' personale o collettiva.

Troviamo *βουλήφορος* attestato una volta soltanto al plurale nell'*Iliade*<sup>1</sup> e due volte nell'*Odissea*<sup>2</sup>; questa tendenza a non affermarsi come collettivizzante, che il termine condivide con *ἔσθλος* e *ἀγαθός*, sembra far prevalere una tendenza qualificativa del singolo, analitica, piuttosto che collettiva e sintetica<sup>3</sup> per questi aggettivi.

Nel contesto dell'agguato notturno del decimo libro, Dolone è costretto a svelare i piani dei Troiani di fronte a Odisseo e Diomede e dice che i Troiani non sono nell'accampamento perché

“Ἐκτῶρ μὲν μετὰ τοῖσιν, ὅσοι βουλευφόροι εἰσὶ  
βουλὰς βουλεύει θείου παρὰ σήματι Ἴλιου”<sup>4</sup>.

( ‘ Ettore insieme a coloro che hanno titolo a dare consiglio  
tiene adunanza vicino alla tomba del divino Ilo’).

In una occorrenza troviamo una determinazione puntuale del ruolo del *βουλήφορος*. Al termine del colloquio tra Priamo e Achille, l'eroe acheo

---

<sup>1</sup> *Il.* X 414.

<sup>2</sup> *Od.* IX 112 e XIII 12.

<sup>3</sup> Il plurale in Omero è particolarmente significativo nella definizione dei ruoli nella società, nella definizione del gruppo. La esiguità di attestazioni al plurale per *βουλήφορος* esclude una valenza di *nome sociale*.

<sup>4</sup> *Il.* X 414-415

invita il vecchio re troiano ad uscire dalla sua tenda perché teme che possa sopraggiungere qualche βουλήφορος, rispetto a cui troviamo la specifica seguente: ‘ οἱ τε μοι αἰεὶ βουλὰς βουλευούσι παρήμενοι’<sup>1</sup>. Achille aggiunge che quella è norma (‘θέμις ἐστί’) e che, se il vecchio fosse visto lì, la notizia sarebbe subito riportata ad Agamennone, implicando un ritardo nella consegna del morto<sup>2</sup>.

Dunque i βουλήφοροι, proprio perché insigniti del privilegio di prendere parte all’assemblea ed elaborare le decisioni – essi sono coloro che ‘βουλὰς βουλευούσι’ – svolgono il ruolo di sorveglianza etica interna al gruppo, nel senso che sono garanti della *themis*, nozione dai caratteri sacrali, di provenienza non umana ma al contempo struttura modellante del pensiero e della dinamica politica della società omerica<sup>3</sup>.

Notiamo complessivamente come i ‘βουλήφοροι’ rappresentino la collettività totale dei guerrieri stessi, degli *aristoi*, che hanno il privilegio di parlare in assemblea e contemporaneamente esercitano solennemente tra di loro, pur in una logica paritaria, un controllo incrociato imposto dalla ‘θέμις’. Infatti nell’*Iliade* ‘βουλήφορος’, soprattutto nei casi in cui compare sostantivato, è accostabile ad altri aggettivi come ἐσθλός o ἀγαθός, nella misura in cui il significante mette da parte il significato pregnante ben visibile nella articolazione interna del sostantivo, assumendo un valore unicamente sociale.

Le due sfere in cui si verifica un formale riconoscimento del valore del singolo eroe sono la μάχη e la βουλή che rappresentano due ambiti interrelati tra loro nella costruzione dell’identità guerriera.

Nel quadro della contesa tra Achille e Agamennone, Nestore, rivolgendosi ai due capi Achei nel tentativo di placare l’attrito definisce

---

<sup>1</sup> *Il.* XXIV 651-52.

<sup>2</sup> τῶν εἴ τίς ἴδοιτο θοήν διὰ νύκτα μέλαιναν,  
αὐτίκ’ ἄν ἐξείποι Ἀγαμέμνονι ποιμένι λαῶν,  
καί κεν ἀνάβλησις λύσιος νεκροῦ γένηται. (*Il.* XXIV 653-655).

<sup>3</sup> Cf. Hammer 2002, pp. .

come un ‘μέγα πένθος’ per gli Achei e motivo di grande gioia per i Troiani il fatto che a disputare sono ‘οἱ περὶ μὲν βουλήν Δαναῶν, περὶ δε [...] μαχέσθαι’<sup>1</sup> (‘i primi dei Danai nel consiglio e nella battaglia’).

In diversi luoghi gli eroi vengono sostanzialmente evocati nella loro eccellenza in rapporto alle due sfere accostate della βουλή e del πόλεμος<sup>2</sup>. Per contrasto, invece, Tersite viene proposto come antimodello di eroe, rispetto appunto alla sua inopportunità nel parlare dall’epiteto ἀμετροεπής (‘dalle parole senza misura’)<sup>3</sup>. A differenza degli altri eroi, Tersite è brutto e zoppo, opposto ai canoni della bellezza della classe degli eroi e, per il suo handicap fisico, evidentemente non adatto al combattimento.

La definizione attraverso ‘scatole sociali’ nel mondo omerico – la individuazione, cioè, di una aristocrazia omerica, che si opponga nettamente, cioè, ad una alterità precisa nel sistema sociale complessivo che ci viene attestato nell’*Iliade*, non sembra evidente. Nell’*Odissea* una differenziazione sociale si evince in modo più netto. Quando per esempio Odisseo arriva vestito da mendico, deve fingere di essere un individuo appartenente alla classe dei χέρονες, opposta funzionalmente a quella degli ἀγαθοί nella evidenza del testo<sup>4</sup>.

Nella leggenda iliadica, che si caratterizza innanzitutto per anteriorità rispetto a quella odissiaca, più vicina già ad un quadro delle dinamiche sociali di epoca storica, la comprensione della struttura complessiva della società appare ulteriormente ostacolata dal fatto che il contesto in

---

<sup>1</sup> *Il.* I 258.

<sup>2</sup> *Il.* II 273; IX 54-55; in XIII 728 Polidamante accusa Ettore di volersi arrogare l’eccellenza nella βουλή, per il fatto di essere stato dotato della eccellenza nelle πολεμῆια ἔργα. In ogni caso le due sfere sono comunque accostate logicamente come i campi dell’eccellenza.

<sup>3</sup> *Il.* II 212.

<sup>4</sup> Cf. *Od.* XV 324. Cf. anche Adkins 1960.

cui le parti sociali agiscono è unicamente quello bellico; non possediamo, in altri termini, una dimensione descrittiva di come le molteplici realtà locali, da cui sono partiti *laoi*, guidati dai propri capi militari per unirsi sotto la guida suprema di Agamennone, funzionino in periodi di pace.

L'unica forma di opposizione funzionale nel tessuto sociale complessivo che possiamo rintracciare nell'Iliade è quella tra la classe degli *aristoi* - *agathoi* - *esthloi* e il δῆμος, che tuttavia sembra assumere una doppia valenza in Omero.

La concezione del δῆμος è in primo luogo sintetica di un rapporto tra il territorio e la comunità installata su quel territorio – nozione che rimanda direttamente al modello del *dāmos* miceneo, base territoriale in cui si articolava il sistema di proprietà, lo spazio della vita collettiva legata ad un santuario in cui la popolazione rendeva onori alle proprie figure cultali<sup>1</sup>.

A questo tipo di significazione se ne aggiunge una ulteriore che connota il δῆμος come uno strato sociale basso, in opposizione con la classe superiore aristocratica che gode di diritti e privilegi ristretti.

Le due dimensioni del significato – la prima territoriale, la seconda sociale – coesistono tuttavia in Omero, nella misura di uno sdoppiamento semantico analogo a quello che nella consuetudine moderna riconduce al termine 'popolo' un valore di appartenenza etnica definibile in termini di confini territoriali e al contempo un valore sociale basso, che ha acquisito spesso connotazioni negative, accentuate per esempio nel diminutivo 'popolino', indicante un livello meno progredito socialmente, caratterizzato da arretratezza culturale e volgarità intellettuale.

---

<sup>1</sup> Cf. Lejeune 1965.

In Omero troviamo spesso una significazione puramente territoriale<sup>1</sup> che si definisce nella maggior parte dei casi in relazione ad un capo nel quale il relativo *demos* risolve la propria unità<sup>2</sup>, rendendogli spesso anche ‘onori come a un dio’<sup>3</sup> oppure nel senso di una dichiarazione di appartenenza etnica. In questa seconda determinazione gli eroi stessi si identificano con una parte del δῆμος.

Quando, per esempio, Priamo, osservando la battaglia chiede ad Elena notizie sulla identità degli eroi avversari, ella menziona Odisseo in questi termini:

‘οὗτος δ’ αὖ Λαερτιάδης πολύμητις Ὀδυσσεύς,  
ὅς τ’ ἔραφ’ ἐν δῆμῳ Ἰθάκης κρῆναίης περ ἐούσης  
εἰδὼς παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνά.’<sup>4</sup>

(‘Quello è il figlio di Laerte, Odisseo dai molti accorgimenti  
cresciuto sul suolo di Itaca, benché sia tutta di sassi,  
esperto in ogni raggio e pensiero sagace’)

Atene per esempio è detta δῆμος del grande Eretteo<sup>5</sup>, che è dunque fondatore del *demos* stesso, parte di esso e tributario degli onori cultuali che il suo *demos* gli rende.

La definizione degli anziani di Troia in relazione al *demos* nella formula ‘δημογέροντες’ sembra avere la stessa valenza. Il *demos* di Troia è cioè la comunità che risponde delle decisioni che vengono prese nell’ambito di influenza della monarchia di Priamo, delle azioni messe in atto e subite.

---

<sup>1</sup> Cf. *Il.* III 201; V 710; VI 158, 225; (relativamente alle due ultime occorrenze il significato territoriale è chiarito anche dal contestuale predicato che designa un movimento di moto a luogo o di moto da luogo

<sup>2</sup> Cf. *Il.* II 828; III 50;

<sup>3</sup> Cf. *Il.* V 78; X 33; XI 58; XIII 218; XVI 605.

<sup>4</sup> Cf. *Il.* III 200-202.

<sup>5</sup> Cf. *Il.* II 547.

Questa realtà collettiva inoltre deve comprendere una zona territoriale abbastanza vasta che non si identifica unicamente con la città.

In un momento di disputa tra Ettore e Paride, il primo rimprovera il fratello di aver rapito Elena, provocando ‘πατρί τε cῶ μέγα πῆμα πόλῃ τε παντί τε δήμῳ’<sup>1</sup> (‘per tuo padre una grande rovina, per la città e per il popolo intero’).

La scissione tra i tre ambiti, la casa reale, la città e il popolo non esclude che si tratti necessariamente di tre dimensioni concettualmente distinte. Esse potrebbero essere anzi incluse l’una nell’altra nell’ordine in cui sono elencate, identificando cioè il *demos* come l’insieme più ampio della frazione sociale.

La nozione di *demos* inoltre, all’evidenza del poema sembra essere anche un realtà da tenere costantemente sotto controllo assicurando ai suoi componenti delle ricchezze da mettere in comune<sup>2</sup>.

Ma del *demos* si teme anche il giudizio. Quando Polidamante propone di chiudersi dentro le mura della città, Ettore lo rimprovera, esortandolo a ‘non esporre questi pensieri davanti al *demos*’ (νήπιε μηκέτι ταῦτα νοήματα φαῖν’ ἐνὶ δήμῳ)<sup>3</sup>.

In queste due occorrenze si potrebbe riscontrare una traccia di recenziarietà, relativa cioè a dimensioni politiche non più caratterizzate da una tipologia di potere coercitivo e sacrale, ma da un tessuto popolare turbolento e in condizioni di rivendicare benefici e addirittura mettere in discussione il potere stesso<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. *Il.* III 50.

<sup>2</sup> Cf. *Il.* XI 704-705.

<sup>3</sup> Cf. *Il.* XVIII 295.

<sup>4</sup> A partire dal VII secolo a.C. infatti si verificano delle trasformazioni sociali importanti, che valorizzano la dimensione dello spazio pubblico collettivo (tra queste ricordiamo per esempio la nascita della *falange oplitica*, considerata da molti una vera e propria rivoluzione sociale). In questo stadio storico il popolo comincia a mettere in discussione la legittimità del potere. E’ proprio a partire dal VII secolo a.C. infatti che si sviluppa la figura del *turannos*, detentore di un potere basato su un vastissimo consenso popolare, da mantenere – evidentemente – sempre vitale con elargizioni e

Ma ci sono nel testo anche dei luoghi in cui il termine δῆμος designa uno strato della società legato al gruppo dei guerrieri ma non partecipe dei connotati principali e fondamentali della classe aristocratica.

Quando Odisseo viene inviato da Atena a persuadere gli Achei nel perseverare nella guerra e a non abbandonare la rocca di Troia, dopo il sogno ingannatore di Agamennone, l'eroe di Itaca riserva un trattamento differente agli interlocutori a seconda della classe di appartenenza. Se incontra infatti un 'δήμου ἀνὴρ' (un 'uomo del popolo') lo picchia con lo scettro – in una dimensione in cui la percussione con lo strumento del potere rappresenta l'affermazione del potere medesimo – e lo ammonisce dicendogli:

‘δαιμόνι’, ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουσε,  
οἷ σέο φέρτεροί εἰσι, σὺ δ’ ἀπτόλεμος καὶ ἀναλκις,  
οὔτε ποτ’ ἐν πολέμῳ ἐναρίτμιος οὔτ’ ἐνὶ βουλῇ<sup>1</sup>

(‘Caro mio, fermati e ascolta la parola degli altri,  
che sono più forti di te, mentre tu sei imbecille e incapace,  
né mai conti niente alla guerra e nemmeno in consiglio’).

Il *demos* dunque in Omero si definisce già come soggetto politico e sembra assumere importanza nella specifica relazione con la funzione stessa del potere. Una figura autoritaria, cioè, prende sostanza ‘giuridica’ in rapporto al *demos* sul quale esercita l'autorità. La specifica etnica è infatti frequente in Omero, sia nella menzione di una autorità specifica – dall’ *anax*<sup>2</sup>, all’ *agos*<sup>3</sup> – sia di una definizione sociale

---

benefici alla comunità, perché la sua legittimità non venga messa in discussione. (Cf. Bengston 1989, pp. 42-43).

<sup>1</sup> Cf. *Il.* II 200-202.

<sup>2</sup> Un esempio per tutti: Nestore è *anax* di ‘Pilo arenosa’ (cf. *Il.* II 77).

<sup>3</sup> Idomeneo è per esempio *agos* dei Cretesi (cf. *Il.* IV 265).

aristocratica più generica, quale ‘*aristos*’, costruito nella formula tipica con il genitivo plurale partitivo di marca etnica.

Il *demos* in Omero dunque mantiene fortemente il valore antico della relazione popolazione – territorio; esso viene però riaffermato nel vincolo forte tra il popolo, soggetto sociale e chi su di esso esercita il potere.

Abbiamo dato un quadro generale della morfologia del potere in Omero, cercando di mettere in risalto come in una società aristocratica fondata sul dono la circolarità della dimensione sociale risulta predominante sulla sua articolazione gerarchica. Essa esiste in relazione ai differenti ruoli funzionali alla pratica sociale ma i fattori di riconoscimento sociale della *élite* prescindono assolutamente dalla strutturazione interna, fondandosi su un raffinato apparato ideologico.

Quest’ultimo appare un elemento strutturale nella definizione del gruppo sociale e dell’individuo, andando cioè a definire un insieme sociale secondo pratiche di auto-riconoscimento identitario che sfuggono dai parametri di una moderna concezione di articolazione e differenziazione sociale<sup>1</sup>.

Le manifestazioni funzionali di questo apparato strutturale, possono essere analizzate all’interno dell’*Iliade* anche in termini diacronici, nella individuazione cioè di due tipologie di contestualizzazione della dimensione eroica, legate fra di loro in termini di continuità ideologica e appunto strutturale; essa si definisce come il passaggio da una modalità di riconoscimento sociale codificato in termini normativi in un *codice eroico*, fortemente vincolante per chi si trova per nascita iscritto in una linea di discendenza illustre e superiore sul piano sociale, ad una ‘laicizzazione’ della obbligazione normativa che rimane tuttavia ideale prototipico per i ‘nuovi ἄριστοι’, i componenti di una classe elitaria storicamente collocabile nel VI secolo a. C., in seno alle varie

---

<sup>1</sup> Già Louis Gernet scriveva che ‘l’existence d’un ordre nobiliaire, séparé et spécifié est un fait essentiel de structure’ (cf. Gernet 1968, p. 337).



micro-realtà politiche che si vanno affermando in Grecia prima dell'avvento della *polis*.

Se dunque l'apparato normativo per la nuova dimensione aristocratica appare ormai obsoleto, la memoria valoriale ne prolunga il senso attraverso una auto-riconduzione genealogica ai guerrieri del passato e l'istituzione di pratiche culturali che servono ad mantenere viva la percezione della superiorità. In termini strutturali queste pratiche non sintetizzano soltanto una esaltazione del passato ma attivano pratiche di riconoscimento sociale, in cui, cioè, è insita l'idea stessa della superiorità di classe.

Se il guerriero storico dunque è modellato nella sua dimensione sociale dalla *fonction guerrière*<sup>1</sup>, ad essa si deve associare una '*funzione aristocratica*', che si esplica in termini effettivi nella articolazione sociale sia per i guerrieri storici che vediamo agire nell'*Iliade* sia per le varie dimensioni elitarie che caratterizzano la cultura greca, ma trova applicazione in categorie comportamentali collettive codificate. Alain Duplouy, nella sua *thèse*, pubblicata nel 2006 sul '*prestige des élites*'<sup>2</sup>, ha analizzato i '*modes de reconnaissance sociale*' dal X al V secolo a.C. Lo studio, che intreccia sapientemente la formazione prettamente archeologica dello studioso con una ricerca storico-antropologica, mette in luce come al di là di una idea fondamentalmente appurata di nobiltà basata sulla nascita, la ricchezza e il potere politico, l'affermazione della superiorità sociale necessiti di una perpetua ostentazione di fronte alla collettività dei caratteri che la compongono. Esistono in altri termini pratiche mentali e rituali che caratterizzano l'individuo nel corso della storia e che si basano su una concezione prevalentemente estetica della immagine da proporre di se stessi sia ai propri pari sia a chi si trova in una posizione sociale inferiore<sup>3</sup>. Se per esempio enunciare una

---

<sup>1</sup> Problèmes 1968.

<sup>2</sup> Cf. Duplouy 2006.

<sup>3</sup> Duplouy studia l'enunciazione della discendenza, la modalità di contrarre un matrimonio, il recupero della morte in relazione specifica all'elaborazione della

genealogia o un antenato è funzionale alla affermazione della *eugeneia*, l'individuo si rimette continuazione in gioco nell'atto enunciativo stesso. L'*eugeneia* come categoria e garanzia sociale non è appurata, non è *aprioristica* ma viene plasmata in ogni singola occasione in cui l'enunciazione ha luogo.

Vediamo allora nel contesto specifico del testo dell'*Iliade* in cui si narrano le *klea androon* in un ambito particolare della vita sociale, quello militare, che è tuttavia costitutivo della identità individuale e collettiva della società dei guerrieri, come sostanzialmente i canoni della condotta in battaglia siano fortemente cristallizzati in un apparato etico e valoriale che ha carattere normativo, pregiuridico e di come esso venga costruito nella dinamica elaborativa del *discour* poetico, all'interno della dizione epica.

---

retorica funebre, e l'organizzazione dello spazio e l'iscrizione al suo interno ( Cf. *supra*).

## Capitolo V

### Codice eroico, estetica dell'azione bellica e identità del guerriero

#### 1. Dall'agire alla definizione del sé

Il punto di partenza di questo approccio è lo studio condotto da Riccardo Di Donato sullo 'statuto del guerriero omerico' che si determina in rapporto alla messa in pratica dell'ἀριστεύειν<sup>1</sup>.

In particolare Di Donato chiarifica il valore del verbo ἀριστεύειν dalla formula più generale di *'agire in modo eccellente'* per proporre poi, sulla base di due occorrenze specifiche, costituite dall'esametro formulare ἀἶεν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων<sup>2</sup>, il significato di *'agire in conformità con il codice eroico'*<sup>3</sup>.

Dall'analisi delle occorrenze di ἀριστεύειν, come vedremo tra breve, si comprende bene in quale misura la forma verbale sintetizzi una categoria etico – comportamentale riconducibile ad uno stadio di mentalità relativo alle più antiche società guerriere; queste ultime – lo rimarchiamo ancora una volta – non rappresentano che *una* delle referenze nel reale del narrato dei poemi e devono essere dunque sempre considerate, quando lo studio si risolva all'interno dell'epica

---

<sup>1</sup> Cf. Di Donato 2006, pp. 35-52.

<sup>2</sup> *Il.* VI 208 e *Il.* XI 784.

<sup>3</sup> Cf. Di Donato 2006, p.39.

greca arcaica, dal duplice punto di vista storico e di ricostruzione leggendaria, finalizzato alla costruzione ideologica delle aristocrazie storiche.

Come dunque l'*Iliade*, in quanto elaborazione ideologica retrospettiva di una mentalità elitaria arcaica definisce i suoi membri in questa doppia operazione arcaizzante e esplicitante la *funzionalità aristocratica*?

Se datiamo questo tipo di rielaborazione ideologizzante della leggenda iliadica alla fase formativa di un'aristocrazia storicamente collocabile tra il VII e il VI secolo a. C. che nel corso di questi due secoli andò assumendo il potere nelle differenti realtà locali della Grecia, essa si può definire come l'instaurazione di un filo di continuità tra una classe sociale arcaica – quella degli ἄριστῆες<sup>1</sup> – definita sulla base di un canone 'pregiuridico', identificabile sul piano della lingua nella forma verbale ἄριστεύειν<sup>1</sup>, e il gruppo aristocratico degli ἄριστοι, definiti anche come ἄγαθοί, ἔσθλοί e con minore frequenza ἄμείνονες e ἄρειοι in altri luoghi all'interno del poema stesso.

Questa gamma terminologica rimanda a referenze storiche sovrapposte, in continuità l'una con l'altra, spesso caratterizzata nella dizione epica attraverso una ricercata patina arcaizzante, che pure deve avere delle spiegazioni nella storia di ogni termine e nella relazione tra la storia linguistica e la memoria storica sociale.

## **2. Canoni normativi arcaici e 'laicizzazione' progressiva: problemi di polivalenza nella designazione delle élites guerriere**

Il principale problema linguistico che si pone dunque nell'*Iliade* per quanto concerne la designazione della classe elitaria dei guerrieri è la mancanza di una referenza unitaria nella dizione epica che ci rimandi ad una definizione sociale dai contorni definiti. Essa d'altra parte sembra mancare anche in riferimento alle aristocrazie storiche – se

---

<sup>1</sup> Cf. Di Donato 2007.

consideriamo le attestazioni della terminologia sociale nell'ambito della lirica arcaica, dove possiamo al massimo constatare una affermazione prevalente di 'ἀγαθός' rispetto agli altri termini indicati come referenti terminologici di designazione sociale aristocratica.

A partire dalla accezione del verbo 'ἀριστεύειν' che abbiamo citato, inoltre, Di Donato delinea la valenza semantica di 'ἀριστεύς', sostantivo designante l'individuo che appartiene alla classe dei guerrieri, i componenti – cioè – di un gruppo sociale che sente *l'obbligazione etica di attenersi al codice eroico*.

La molteplicità dei referenti linguistici, tuttavia, se da una parte rende difficile la categorizzazione sociale, dall'altro si pone in linea con la sostanziale definizione dell'individuo aristocratico non secondo una semplice categorizzazione gerarchica della società ma piuttosto secondo forme pratiche di un riconoscimento sociale, intrise di quella che abbiamo definito la '*funzione aristocratica*'.

Allo stadio del testo omerico nei tre sostantivi che si impongono anche nelle età successive come significanti sociali nella designazione dell'individuo aristocratico – 'ἄριστος' 'ἔσθλος', 'ἀγαθός' – si riscontra una sorta di polivalenza funzionale che ci chiarisce bene il percorso da una primaria risoluzione in ambito morale ed estetico abbia subito una risemantizzazione, potremmo dire una 'laicizzazione' in epoca tarda. La valenza che nell'*Iliade* il lessico dell'eroe assume appare prettamente legata ad una estetica della guerra, in una stretta relazione con la *funzione guerriera*.

Il significante che designa l'eroe, sia esso *aristos*, *agathos* o *esthlos*, finisce per sdoppiarsi nel riferimento all'individuo connotato secondo un'estetica del combattimento e secondariamente – diremmo anche successivamente – all'individuo appartenente ad una determinata classe sociale.

L'affermazione della terminologia in chiave prettamente *sociale* avviene cioè in un'epoca laicizzata dal vincolo obbligante della guerra. Nella poesia di Esiodo, nelle elegie di Teognide l'*agathos* è cioè un aristocratico, individuo appartenente ad una classe superiore e riconosciuta dalla collettività. Il termine mantiene in sé le tracce di una valorizzazione estetica, che raggiungerà poi il suo culmine nella idealizzazione classica del *kalos kai agathos*, ma si può considerare prevalentemente un *nome sociale*.

Allo stadio del testo iliadico, in misura differente anche rispetto all'*Odissea*, in cui si riscontra una dinamica della differenziazione sociale interna più netta con delle conseguenze anche sul lessico<sup>1</sup>, la problematicità della gamma terminologica cela sostanzialmente gli influssi di stadi di una rielaborazione diacronica e ci permette di apprezzare la polivalenza funzionale del lessico di collettivizzazione sociale relativo alla classe dei guerrieri aristocratici nella sua evoluzione storica – da una sua originaria risoluzione estetica, etica e morale normativizzata in un sistema valoriale ben preciso ad una valenza sociale.

Partiamo in primo luogo dall'analisi di una differenza, che è stata ben chiarita da Riccardo Di Donato<sup>2</sup>, considerando i due termini 'ἄριστῆς' e 'ἄριστοι', precedentemente connotati quale coppia di varianti dall'etimologia comune e addirittura in relazione di sinonimia<sup>3</sup>. La menzione dei due termini al plurale inoltre non è casuale ma riflette la tendenza, ben attestata in Omero, di impiegare il plurale come collettivizzante sociale.

---

<sup>1</sup> Nell'*Odissea* per esempio c'è una contrapposizione sul piano sociale tra ἄγαθοί e χεῖρες (cf. *Od.* XV 234). Nell'*Iliade* seppur essa esiste nella dimensione contestuale del racconto leggendario, non risulta ben chiarita sul piano terminologico.

<sup>2</sup> Cf. *idem*, pp.39 e 51-52.

<sup>3</sup> Cf. Yamagata 1993, pp. 202-208 in cui si riprendono posizioni linguistiche precedenti sulla *significazione* dei due termini.

Se dunque possiamo definire *ufficiale* – o quanto meno *principale* – il ruolo linguistico di questi due termini nella designazione dell'élite sociale all'interno del testo omerico, dobbiamo tuttavia distinguere due diversi referenti storici, due precisi gruppi sociali, in continuità l'uno con l'altro ma distanti sul piano storico.

In particolare lo studio di Di Donato, di cui seguiamo l'interpretazione, chiarifica come quando nell'Iliade troviamo 'ἄριστῆες', il referente di questo termine si risolva nel *gruppo* dei guerrieri Achei, rispondenti a logiche di organizzazione sociale molto arcaica e frutto di una elaborazione ideologica avvenuta in una età tarda di elaborazione del testo del poema iliadico.

Per contrasto, quando nel poema troviamo gli ἄριστοι, la referenza appare più dilatata sul piano della realtà sociale, con una stretta identificazione degli *aristoi*, gli aristocratici di età storica.

La ricostruzione etimologica, che accomuna il sostantivo e l'aggettivo non è sufficiente a determinare il nucleo della nozione che sostanzia il significato dei due diversi significanti.

Relativamente ad ἄριστος, nel miceneo è presente una forma più arcaica del comparativo *aro<sup>2</sup>a*, ricostruito come ἄq- + il suffisso del comparativo \*-ijos legato direttamente alla radice<sup>1</sup>. Nelle attestazioni micenee tuttavia l'aggettivo è riferito a oggetti materiali e dunque poco comparabile con l'impiego omerico dello stesso.

Sul piano etimologico si rimanda comunemente ad ἄqι-<sup>2</sup>, prefisso molto produttivo già in Omero e successivamente nella lirica, nei cui composti viene espressa la nozione di "eccellenza"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Chantraine DELG, p.106.

<sup>2</sup> Di Donato fa notare come il dibattito sulla ricostruzione etimologica sia tuttora insoddisfacente (Di Donato 2006,p.37). Cf. anche Chantraine DELG, p.108.

<sup>3</sup> Chantraine, DELG, p.108.

Dallo studio complessivo delle occorrenze di *aristos*, nella attestazione di semplice aggettivo quanto nella forma sostantivata, quello che emerge è una sorta di *polivalenza funzionale* del termine, nella misura di una sintesi di referenze che vanno dalla dimensione identitaria del guerriero arcaico – in una accezione prettamente morale ed etica – fino ad una connotazione prettamente sociale. Se in quest'ultimo approdo referenziale possiamo riconoscere anche l'identità collettiva dell'*élite* aristocratica di età storica – soprattutto quando l'aggettivo si trovi attestato nel plurale 'ἄριστοι' – la polivalenza stessa di 'ἄριστος' ci fa comprendere come la definizione dell'individuo aristocratico nella dimensione culturale greca – non solo, dunque, allo stadio del testo omerico – sia riconducibile ad una natura etica del prestigio sociale.

La differente dimensione semantica rispetto ad 'ἄριστῆς' si deve dunque – a nostro parere – articolare su un doppio piano funzionale. Gli 'ἄριστῆς' sono infatti frutto di una elaborazione culturale che determina retrospettivamente, in un *mélange* di memoria storica e articolazione leggendaria, la storia passata dei 'nuovi ἄριστοι', che assumono il potere nelle differenti realtà locali della Grecia storica, nell'ottica di quella che si sta affermando alla fine del VI secolo a. C. come la nazione greca alla ricerca di un apparato ideologico che ne supporti il processo formativo.

L'aggettivo ἄριστος dall'altro lato appare più problematico nella misura di una perdita progressiva di una sua collocazione iniziale all'interno di un apparato normativo rinviante ad una estetica dello statuto guerriero in virtù di una progressiva e totale affermazione nella dimensione linguistica come *nome sociale*. Assieme agli aggettivi ἀγαθός ed ἐσθλός, esso mantiene un ideale estetico dell'eroe nella relazione con l'agire del guerriero ma si laicizza progressivamente in un contesto in cui la designazione aristocratica – quella di epoca storica – non appare più vincolata alla *fonction guerrière* ma percepisce la relazione tra aristocrazia e *fonction guerrière* come arcaica.



E' in questa accezione che i nuovi *aristoi* si pongono in continuità storica con gli *aristees*.

Non si può prescindere, infatti, dalla considerazione che nelle società omeriche, sia la funzione bellica a determinare principalmente i soggetti nel loro ruolo sociale e la rappresentazione dei ruoli dei suoi componenti si collochi specificamente in relazione alla guerra.

In termini di storia linguistica, dunque, l'aggettivo *aristos* sembra giunto ad una risoluzione esclusiva del suo significante come *nome sociale* a partire dal rapporto con una estetica dell'azione, che si caratterizza secondo determinati parametri proprio perché l'azione stessa scaturisce da un individuo segnato dal destino a comportarsi in base ad essi; d'altra parte è solo attraverso questo tramite che egli può affermare la propria superiorità sociale.

Questa traslazione semantica ha finito poi per assumere la valenza di una definizione categoriale e sociale connessa ad un progetto di costruzione ideologica che rintracciamo alla base della rielaborazione compositiva del testo dell'*Iliade*.

L'epica greca arcaica da questo punto di vista è forse la massima testimonianza della operazione ideologica messa in atto dalla classe di aristocratici dell'età arcaica, per i quali, come ha dimostrato Di Donato, il modello dell'*ἀριστεύς* storico e leggendario, incarnazione dell'eroe guerriero nel momento dell'*aristia*, rappresenta un modello di valori etici ed estetici per la nuova classe dirigente che prende il potere nelle differenti realtà locali tra il VII e il VI secolo a.C.<sup>1</sup>

Ma nello stadio di cristallizzazione del testo in una forma definita e nella sua utilizzazione in termini ideologici, se permane l'idea di una

---

<sup>1</sup> Cf. *idem*, pp. 43-52.

superiorità 'data' di una classe sociale attraverso una linea di discendenza ricostruita, dall'altro lato l'agire stesso si laicizza in relazione alla nuova realtà storico-politica. Rimane cioè lo splendore antico ma mutano le condizioni della sua affermazione.

### 3. 'ἀριστεύειν'

Dall'analisi delle occorrenze iliadiche del predicato 'ἀριστεύειν', per cui abbiamo già citato la definizione analitica data da Di Donato di '*agire in conformità con il codice eroico*', si evince chiaramente che l'ambito in cui il verbo assume la consistenza di norma sociale, di codice comportamentale ed etico, è quello della guerra. L'ἀριστεύειν rappresenta dunque la nozione in cui meglio si manifesta la *funzione guerriera* che plasma l'identità collettiva delle élites guerriere che agiscono nell'*Iliade*.

Il suo stretto rapporto con il momento culminante della battaglia è oggettivamente controprovato dalla contestualità della totalità delle occorrenze. In tutti i passi infatti la definizione del verbo si concretizza nell'ambito del combattimento ed è rafforzato in quattro occorrenze dalla specifica linguistica di μάχεσθαι<sup>1</sup> – nella clausola esametrica ἀριστεύεσκε μάχεσθαι – e in un altro caso da μάχη<sup>2</sup>.

In questi passi, inoltre, il verbo ἀριστεύειν è costruito con il suffisso iterativo –sk-. L'iteratività che troviamo espressa nella maggior parte delle occorrenze rafforza l'idea insita nel significato del verbo, che descrive appunto un atteggiamento mentale, un comportamento normativo.

Al valore di norma etica, inoltre, dobbiamo aggiungere quello di una relativa arcaicità della nozione, che si definisce in rapporto ad una società reale ma lontana dalla dimensione storica, o meglio

<sup>1</sup> *Il.* VI 460; *Il.* XI 746; *Il.* XVI 551; *Il.* XVII 351.

<sup>2</sup> *Il.* XI 409.

storicamente attestata. Tale fattore di mentalità sociale, seppur sicuramente superato all'epoca dell'affermarsi delle aristocrazie storiche, permane in forma ben conservata nelle trame dell'epica; questo avviene nella misura di una elaborazione di un ideale per le nuove *élites* che vedono nell'epica stessa una sorta di manifesto della propria superiorità sociale, nell'individuazione di prototipi soggettivi e appunto valoriali che caratterizzano l'identità di un individuo.

Il valore normativo, nelle forme di quella che abbiamo definito una sorta di *paideia* eroica, emerge molto chiaramente dalla analisi delle occorrenze.

Durante uno dei combattimenti Odisseo, impaurito per il numero degli avversari che vede di fronte a sé, parla al suo φίλος θυμός in un momento di rammemorazione etico-valoriale del codice guerriero – sancito dal perfetto οἶδα, che esprime bene lo stato di consapevolezza acquisita attraverso un processo di apprendimento normativo – e afferma:

‘οἶδα γὰρ ὅττι κακοὶ μὲν ἀποίχονται πολέμοιο,  
ὅς δέ ἀριστεύησι μαχῇ ἔνι, τὸν δὲ μάλα χρεὼ  
ἑστάμεναι κρατερῶς, ἢ τ' ἔβλητ' ἢ τ' ἔβαλ' ἄλλον'<sup>1</sup>.

‘Questo so, che sono i vili a lasciare la guerra,  
mentre chi è valoroso in battaglia è necessario comunque  
che stia al suo posto con forza, colpisca o resti colpito!’

Odisseo viene colto dal pensiero di stare lontano dalla battaglia ma non lo fa per scrupolo, per dovere di appartenenza ad un gruppo sociale che ha dei valori ben definiti.

Il valore dell'eccellenza in battaglia, dunque, consiste nel non sottrarsi alla competizione e prescinde del tutto dall'esito dell'agire eroico. Potremmo dire che lo scopo insito nella natura della battaglia, la vittoria, va a scomparire dietro la competizione, che si realizza con il

---

<sup>1</sup> *Il.* XI 408-410.

solo obiettivo di mettere in pratica i valori del codice eroico e ostentarli di fronte alla comunità dei guerrieri.

Ettore di fronte alle due assemblee riunite, quella degli Achei e quella dei Troiani, invita qualcuno degli ἀριστῆες Παναχαιῶν a scontrarsi con lui, sotto il segno di un patto che prevede la sottrazione delle armi dell'avversario per il vincitore e la restituzione del corpo del vinto alla comunità di provenienza, perché riceva sepoltura. Il fine di questa competizione è quello di lasciare ai posteri il σῆμα del proprio κλέος. Ettore lo esplicita bene al termine della sua proposta:

“Καί ποτέ τις εἴπησι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων  
νηὶ πολυκλήϊδι πλέων ἐπὶ οἶνοπα πόντον·  
ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατετεθνηῶτος  
ὃν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἴκτωρ.  
Ὡς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ.”<sup>1</sup>

(“E così un giorno dirà qualcuno anche tra i posteri,  
Mentre con solida nave andrà sul mare spumoso:  
“Questa è la tomba di un uomo che morì nel tempo antico,  
Mentre si batteva da prode, ucciso da Ettore splendido.”)

Il codice eroico, dunque, nella società dei guerrieri – degli ἀριστῆες – rappresenta una sorta di modello comportamentale di preparazione alla morte. La vita stessa del guerriero è concepita come una fase di incompletezza dello status eroico<sup>2</sup> che raggiunge la sua sublimazione nella *belle mort*<sup>3</sup>, che avviene in battaglia mentre si sta mettendo in atto l'ἀριστεύειν. Questa concezione viene ben rappresentata nelle forme linguistiche dal participio presente di ἀριστεύειν, che ritroviamo tre

<sup>1</sup> Il. VII 87-91.

<sup>2</sup> Cf. Loraux 1978.

<sup>3</sup> Sulla nozione di *belle mort* cf. Vernant 1982.

volte in *Iliade*<sup>1</sup> all'accusativo singolare, come oggetto del verbo βάλλω<sup>2</sup>, παύω<sup>3</sup> e κτείνω<sup>4</sup> a seconda dell'occorrenza. Nei primi due casi l'eroe viene soltanto colpito o bloccato nel suo intento, ma la funzione del participio 'ἄριστεύοντα' (acc. sing. nel testo) è quella di sottolineare che l'eroe stava agendo, pronto anche a ricevere una *belle mort*. Nel terzo caso si tratta del discorso di Ettore appena citato, che rappresenta a tutti gli effetti una breve esposizione del codice eroico, dove la morte eroica assume dunque i caratteri di un ideale da raggiungere.

In una occorrenza soltanto troviamo il verbo impiegato in un altro contesto<sup>5</sup>: si tratta di un momento in cui si ricorda che gli Achei assegnarono a Nestore la bella Ecamede perché il vecchio *anax* di Pilo βουλή ἄριστεύεσκε ἀπάντων ("nel consiglio primeggiava tra tutti"). E' sicuramente un impiego *sui generis* del verbo, se messo a confronto con gli altri passi.

Ci limitiamo a fare soltanto alcune osservazioni in proposito; l'uso del verbo in questo caso può essere accostato ad alcune occorrenze dell'aggettivo ἄριστος, nelle quali l'eccellenza viene specificata in rapporto alla βουλή<sup>6</sup>; troviamo peraltro due occorrenze di questo tipo nell'*Odissea*, un poema per cui è stata dimostrata la posteriorità rispetto ad *Iliade*.

All'interno del poema c'è un evidente riferimento all'eccellenza come valore nei due campi della μάχη e della βουλή.

Nel caso dell'epica greca arcaica – ribadiamo – ci troviamo nella dimensione di una 'diacronia di civiltà' e in rapporto ad una elaborazione narrativa che ha come protagonisti i componenti di una

---

<sup>1</sup> *Il.* VII 90; *Il.* XI 506; *Il.* XV 460.

<sup>2</sup> *Il.* XV 460.

<sup>3</sup> *Il.* XI 506.

<sup>4</sup> *Il.* VII 90.

<sup>5</sup> *Il.* XI 627.

<sup>6</sup> *Il.* IX 54; *Od.* XIII 298, XVI 420.

classe sociale marcata principalmente dalla *'fonction guerrière'* e una struttura sociale interna, che da essa dipende e che rimanda a forme di realtà ben precise. Seppur nella impossibilità ineluttabile di rapportare gli aspetti differenti e sovrapposti delle società omeriche a dimensioni storiche precise, possiamo, sulla base dei dati linguistici, restituire quanto meno una sorta di anteriorità e posteriorità nella elaborazione dei concetti.

L'*aristeuein*, in quanto nozione, risponde a categorie etiche di un gruppo che ha come formale vincolo di aggregazione la manifestazione della propria singolarità e del proprio valore in battaglia. Il 'codice eroico' si applica in guerra. Se pensiamo anche alle elaborazioni narrative delle *aristie* degli eroi, le *aristie in fieri* presenti nell'*Iliade*, si comprende bene che per i guerrieri la forma di controllo sociale si risolve nella prova delle armi. Con questo non si intende affatto escludere che la società guerriera degli eroi – possiamo dire, in modo più specifico, degli ἀριστῆες – possedesse già forme assembleari ben strutturate giuridicamente e ben testimoniate, d'altra parte, in diversi luoghi del poema, ma sicuramente l'occorrenza di XI 627, una occorrenza fuori-serie, è il segno di una rielaborazione tarda della nozione di *aristeuein*, che per sua natura è legata invece prettamente al contesto militare.

Quello che l'epica ci testimonia è la costruzione di una mentalità dell'eccellenza degli antichi eroi che, nel quadro delle realtà sociali aristocratiche di età arcaica – l'età degli *aristoi* – viene strumentalizzata e resa manifesto del proprio statuto. Dal quadro specifico della battaglia il valore della eccellenza si allarga ad una concezione più generale ai vari ambiti della vita associativa, che diviene al tempo stesso un giustificativo della loro *leadership*.

#### 4. ἀριστεῖς

Il sostantivo, attestato unicamente al plurale<sup>1</sup> nell'epica greca arcaica si determina, come abbiamo già sottolineato, in un rapporto di dipendenza dalla forma verbale 'ἀριστεύειν'<sup>2</sup>. Chiariamo subito che, sebbene la relazione etimologica tenderebbe a porre sotto un comune denominatore la forma verbale 'ἀριστεύειν', il sostantivo 'ἀριστεύς' e l'aggettivo 'ἄριστος', se per i primi due termini la dipendenza reciproca è forte – anzi l'uno deve essere spiegato in virtù dell'altro – nel caso dell'aggettivo 'ἄριστος', se la relazione tra i due termini può essere pure instaurata, si deve comunque constatare una realizzazione in categorie sostanzialmente diverse.

Dall'analisi complessiva delle occorrenze emerge in primo luogo un dato specifico: il sostantivo collettivizzante viene applicato soltanto ai guerrieri Achei e mai ai Troiani.

La costruzione ideologica dell'epica tratta l'opposizione tra le due parti combattenti non sul piano di una conflittualità etnica e politica, ma piuttosto sul piano di un confronto tra individui alla pari, che si possono confrontare proprio perché eguali, mettendo in pratica un codice eroico condiviso, struttura basilare dell'impostazione stessa del conflitto.

Se dunque la condivisione di una mentalità dell'*aristeuein* viene esplicitata attraverso le parole e le gesta dei guerrieri achei come dei guerrieri troiani<sup>3</sup>, la referenza storica, reale – l'esistenza cioè di un gruppo sociale chiamato con l'appellativo di ἀριστεῖς – ha impedito che

<sup>1</sup> Per la mancanza di attestazione al singolare in *Iliade* si citerà il termine direttamente al plurale.

<sup>2</sup> Di Donato fa notare come sia debole il tentativo di instaurare una linea direzionale nello stabilire la dipendenza 'cronologica' tra il sostantivo e la forma verbale (Cf. Di Donato 2006, pp.33); diversamente la pensa Yamagata che vede il sostantivo *aristeus* come un deverbativo (Yamagata 1993).

<sup>3</sup> Si veda per esempio *Il.* VI 208ss; *Il.* 460 ss; *Il.* VII 90 ss., in cui è la parte troiana a esplicitare i canoni dell'*aristeuein*.

la terminologia specifica si estendesse ad una dimensione etnica, quella dei Troiani, che, seppur rielaborata nel *discorso* in termini ideologici, non partecipava delle stesse strutture e dinamiche sociali greche.

Gli ἄριστῆες sono dunque i guerrieri greci. La determinazione etnica viene specificata spesso dalla formula ἄριστῆες Ἀχαιῶν<sup>1</sup> o ἄριστῆες Παναχαιῶν<sup>2</sup>.

Caratteristica fortissima dei contesti referenziali in cui compare il sostantivo ἄριστῆες è, inoltre, una marcata arcaicità che si può rapportare, su un doppio livello di tradizione testuale e di ricostruzione ideologica, agli strati più antichi di formazione della leggenda epica.

Nella maggior parte delle occorrenze infatti ci si trova in un contesto dove la conformazione della realtà sociale – la comunità degli ἄριστῆες che agisce in ambito assembleare o bellico – è testimonianza di una situazione di *prediritto*, sancita da una forte normatività comportamentale.

Il fine dell'analisi che si intende condurre in questo paragrafo è, appunto, la messa in evidenza dell'arcaicità dei contesti in cui i guerrieri in atto sono designati con il collettivo ἄριστῆες<sup>3</sup>. Si tratta di un fenomeno di finzione poetica, volutamente tesa a creare attraverso il mezzo della finzione epica, una dimensione arcaica – o meglio arcaizzante; esso pertanto risulta di non immediata evidenza, proprio perché la referenza linguistica *arcaizzante* appare inestricabilmente fusa nel complesso della costruzione dell'*Iliade* con una designazione degli stessi eroi indotta da una realtà storico-sociale più recente.

La prima occorrenza di ἄριστῆες compare nel contesto della disputa tra Achille e Agamennone nel I libro. E' Achille che accusa Agamennone di

<sup>1</sup> *Il.* I 227; VII 184; IX 421; XVII 245; XXIII 236.

<sup>2</sup> *Il.* II 404; VII 73, 159, 327, 385; X 1; XIX 193.

<sup>3</sup> Il riferimento di partenza, già citato, è Di Donato 2006, pp.33.



viltà e di non essere in grado di appostarsi per l'agguato (il λόχος) con 'i migliori degli Achei' (σὺν ἀριστήεσσιν Ἀχαιῶν)<sup>1</sup>.

La dimensione del λόχος rappresenta una precisa situazione della pratica bellica, formalizzata in uno svolgimento normativo dalla scelta degli ἄγοντες e dei partecipanti alla spedizione<sup>2</sup>. Sembra essere inoltre un momento di competizione agonale, in cui mostrare ancora una volta l'eccellenza secondo un'etica ben definita tra gli ἀριστῆες<sup>3</sup>.

In due casi specifici inoltre il contesto ufficiale e collettivo in cui troviamo la comunità eroica designata con ἀριστῆες Παναχαιῶν viene sancito anche dal fatto che l'appello ai guerrieri achei nelle forme appena indicate, viene rivolto dal κέρυξ<sup>4</sup>, figura professionale che trova la massima espressione della sua funzione nelle situazioni marcate da una certa istituzionalità sociale. In altri termini, ha senso pensare il κέρυξ in una dimensione collettiva arcaica, con una funzione specifica all'interno della comunità degli ἀριστῆες, e in particolare nei contesti assembleari.

---

<sup>1</sup> *Il.* I 227.

<sup>2</sup> *Il.* IV 392.

<sup>3</sup> Il λόχος per esempio è una delle prove che deve affrontare Bellerofonte (*Il.* VI 189); Il superamento brillante della prova mostrerà l'appartenenza di Bellerofonte ad una linea genealogica divina, che è uno dei requisiti di riconoscimento sociale per gli ἀριστῆες. (Cf. Lucci 2007, p. 69 e Gernet 2004, p.67).

La natura agonale del λόχος, strettamente inscritta nei parametri di un'etica eroica, emerge bene anche nel caso in cui Idomeneo dice che in caso di pianificazione di un λόχος emergerebbe soprattutto la *areté* dei guerrieri (*Il.* XIII 277ss.).

<sup>4</sup> *Il.* VII 184 e 385. Nel primo caso il κέρυξ mostra il κληῖος segnato da Aiace nell'estrazione a sorte del guerriero che sfiderà Ettore; nel secondo invece l'araldo porta agli Achei notizie dal campo troiano. In questo secondo passo descrizione precisa della collocazione centrale del κέρυξ al cospetto dell'assemblea dei guerrieri è indicativo dell'istituzionalità del suo ruolo (sulla figura del κέρυξ cf. Fratini 2007, pp. 21-42.)

I due passi appena citati sono inseriti, inoltre, all'interno del VII libro, che sembra riportarci in un contesto segnato da una forte normatività di svolgimento. Il commento oxoniense sottolinea la anomalia dell'oggetto del libro VII rispetto alla coerenza strutturale dell'intero *epos* iliadico<sup>1</sup>; Kirk istituisce con altri una sorta di parallelismo tra questo duello e quello del libro III, che si svolge con modalità differenti, ma non se ne spiega l'utilità e il rallentamento che esso imprime all'azione, con uno spezzamento della continuità, ripresa poi nel libro nono.

La proposta di Nestore, contemporanea a quella di Priamo, di una tregua tra i due eserciti per la ricostruzione delle mura e del fossato, sono interpretate poi da Kirk come frutto di una mano ateniese ed un chiaro riferimento alla guerra del Peloponneso e agli argomenti tucididei.

Se la scena finale della festa celebrativa in onore di Aiace sia una interpolazione successiva o meno<sup>2</sup>, quello che sembra evidente dalla ritualità dello svolgimento della preparazione e dello svolgimento stesso del duello, è che la traccia di questa *oime* sia in effetti molto antica.

La sostanziale recenziorità di questo libro era d'altra parte già stata notata da Erhardt in relazione alla bipartizione compositiva della narrazione<sup>3</sup> e da Bethe che individuava una rielaborazione tarda di questo canto nella creazione di una simemtria con i cinque canti precedenti<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Kirk 1985, pp.230-31.

<sup>2</sup> Sulla recenziorità del VII libro né i commentatori alessandrini, né gli scolasti si sono mai posti delle questioni. E' vero comunque – come Kirk stesso fa notare (Kirk 1985, p.277) – che nella titolatura ellenistica del VII libro si fa riferimento unicamente alla raccolta dei morti “suggesting that version were around *without* the wall-building”.

<sup>3</sup> Erhardt 1894.

<sup>4</sup> Bethe 1922, p. 223.

Il carattere recenziore di questo libro ci sembra particolarmente interessante se consideriamo anche che soltanto all'interno della sua struttura narrativa abbiamo ben sei occorrenze di 'ἀριστεῖς'.

Il dato numerico non è certamente casuale; la complessità della situazione 'pregiuridica' di questo libro tradisce un riferimento ad una situazione reale molto arcaica della pratica bellica rispetto a cui la scelta dell'aedo di fare appello alla precisa referenza linguistica di 'ἀριστεῖς', piuttosto che 'ἄριστοι', appare una consapevole opzione arcaizzante.

E' Ettore che invita qualcuno degli 'ἀριστεῖς Παναχαιῶν' a battersi con lui da solo.

Si tratta di una situazione certamente molto arcaica, sancita da un codice comportamentale definito nella coscienza collettiva. L'invito di Ettore, preceduto nei versi 17-54 dalla pianificazione del duello individuale da parte di Atena e Apollo, è marcato infatti da una forte ritualità della parola.

‘τῶν νῦν ὄν τινα θυμὸς ἐμοὶ μαχέσασθαι ἀνώγει,  
δεῦρ’ ἵτω ἐκ πάντων πρόμος ἔμμεναι Ἑκτορι δίῳ.<sup>1</sup>

(‘Quello di loro che l'animo spinge a confrontarsi con me,  
venga qui, di fronte a Ettore divino, a primeggiare fra tutti.’)

L'auspicio di essere πρόμος nel combattimento è poi sancito dall'invocazione a Zeus perché sia ἐπιμάρτυρος<sup>2</sup> della sua proposta.

‘εἰ μὲν κεν ἐμὲ κείνῳς ἔλῃ ταναήκει χαλκῷ,  
τεύχεα κυλήσας φερέτω κοίλας ἐπὶ νῆας,  
οἶμα δὲ οἴκαδ’ ἐμὸν δόμεναι πάλιν, ὅφρα πυρός με

<sup>1</sup> Il. VII 74-75.

<sup>2</sup> Il. VII 76.

Τρῶες καὶ Τρώων ἄλοχοι λελάχῳσι θανόντα.  
 εἰ δέ κ' ἐγὼ τὸν ἔλω, δῶη δέ μοι εὖχος Ἀπόλλων,  
 τεύχεα κύλησας οἴσω προτὶ Ἴλιον ἱρήν,  
 καὶ κρεμόω προτὶ νηὸν Ἀπόλλωνος ἐκάτοιο,  
 τὸν δὲ νέκυν ἐπὶ νῆας ἐϋκκέλμους ἀποδώσω,  
 ὄφρα ἔταρχύσῃ κάρη κομόωντες Ἀχαιοί,  
 σῆμά τέ οἱ χεύωσιν ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ<sup>1</sup>.'

(‘se sarà lui a uccidere me col bronzo affilato,  
 mi tolga le armi e le porti alle navi ricurve,  
 ma restituisca il corpo alla mia casa, perché con il fuoco  
 mi onorino quando sia morto, i Troiani e le loro donne.  
 Se poi sarò io ad uccidere lui e Apollo mi dia la vittoria,  
 gli toglierò le armi e le porterò ad Ilio sacra,  
 per dedicarle nel tempio di Apollo saettatore,  
 ma darò indietro il cadavere alle navi dai solidi banchi,  
 perché gli diano sepoltura gli Achei dalle chiome fluenti,  
 ed a lui alzino un tumulo sull’Ellesponto spazioso.’)

L’enunciazione formulare, la menzione dell’accordo preventivo di restituzione del cadavere da parte del vincitore e il riferimento alla devozione nei confronti del dio Apollo, che ha un forte legame – anche culturale – con la figura eroica di Ettore<sup>2</sup> ci portano a pensare ad una modalità specifica di prova in combattimento, sancita da regole condivise dai membri della comunità degli eroi.

Il *morire* è d’altra parte uno degli aspetti dell’*aristeuein*, anzi una delle forme di messa in pratica di un’etica guerriera aristocratica.

Il seguito del discorso di Ettore è, sotto questo aspetto, ancora più pregnante.

---

<sup>1</sup> Il. VII 77-86.

<sup>2</sup> Cf. Nagy 1979.

‘καί ποτέ τις εἴπῃσι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων  
 νηὶ πολυκλήϊδι πλέων ἐπὶ οἴνοπα πόντον·  
 ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος,  
 ὃν ποτ’ ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἕκτωρ.  
 ὥς ποτέ τις ἐρέει· τὸ δ’ ἐμὸν κλέος οὔ ποτ’ ὀλεῖται<sup>1</sup>.

(‘E così un giorno qualcuno dirà anche tra i posteri,  
 mentre con solida nave andrà sul mare spumoso:  
 “Questa è la tomba d’un uomo che morì nel tempo antico,  
 mentre si batteva da prode, ucciso da Ettore splendido.  
 Così un giorno qualcuno dirà e mai morirà la mia fama”).)

L’ideologia della *belle mort*, nella sua fondamentale continuità tra passato, presente e futuro e nella permanenza del *kleos* come fine principale della vita di un uomo, rappresenta uno dei costituenti maggiori del codice eroico dei guerrieri delle società iliadiche.

Ritornando alla valenza semantica di ἀριστεῖες, l’analisi contestuale in questo caso rappresenta un supporto molto forte alla determinazione – sia linguistica che referenziale – del gruppo sulla base di un’etica codificata in norme ‘pregiuridiche’. Il riferimento alla categoria del ‘prediritto’ viene evocata in quanto quello che emerge sembra essere un quadro ben cristallizzato, un vero e proprio ‘codice eroico’ che determina l’identità sociale dell’individuo in rapporto al gruppo.

In *Il.* IX 334, Achille, di fronte all’ambasceria inviata da Agamennone con l’invito a ritornare a combattere, spiega le ragioni del suo rifiuto, fornendoci un saggio dell’etica che vincola gli ἀριστεῖες tra di loro e in rapporto al loro *anax* durante le attività belliche.

---

<sup>1</sup> *Il.* VII 87-91.

Achille, dunque, non torna a combattere perché la sua esemplare condotta in guerra non viene ricompensata, il *geras* viene sottratto soltanto a lui tra tutti gli Achei:

‘δώδεκα δὴ κὺν νηυσὶ πόλεις ἀλάπαξ’ ἀνθρώπων,  
 πεζὸς δ’ ἔνδεκά φημι κατὰ Τροίην ἐρίβωλον·  
 τῶν ἐκ πασέων κειμήλια πολλὰ καὶ ἐσθλὰ  
 ἐξελόμην, καὶ πάντα φέρων Ἀγαμέμνονι δόσκον  
 Ἀτρεΐδῃ· ὃ δ’ ὅπριθε μένων παρὰ νηυσὶ θοῇσι  
 δεξάμενος διὰ παῦρα δασάσκετο, πολλὰ δ’ ἔχεσκεν.  
 ἄλλα δ’ ἀριστεῖσσι δίδου γέρα καὶ βασιλεῦσι·  
 τοῖσι μὲν ἔμπεδα κεῖται, ἐμεῦ δ’ ἀπὸ μούνου Ἀχαιῶν  
 εἴλετ’, ἔχει δ’ ἄλοχον θυμαρέα [...]<sup>1</sup>

(‘Di città popolose, per mare, ne ho prese ben dodici,  
 ben undici – dico – per terra nella Troade feconda:  
 da tutte ho riportato numerosi e preziosi  
 tesori, e tutti li portavo e li davo ad Agamennone  
 Atride; che restando in retroguardia vicino alle navi veloci,  
 incamerava, poco spartiva, molto arraffava.  
 Ai re, ai più valorosi, dava a parte premi d’onore,  
 che restano ancora in loro possesso, mentre a me solo l’ha tolto  
 fra tutti gli Achei, e mi s’è presa la compagna amata.’)

La società dei guerrieri si fonda su una raccolta di beni che ha il valore di *acquisizione collettiva*<sup>2</sup>, sancita da una *messa in comune* del bottino di guerra ed una successiva redistribuzione che viene definita dal capo militare, garante di una rappresentazione collettiva dello spazio sociale che è circolare e fa riferimento ad un *mesos* comune<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Il.* IX 328-336.

<sup>2</sup> Cf. Bottin 1979, pp.21-22; Wilson 2002, pp.

<sup>3</sup> Cf. Detienne 1965, p. 431.

Si tratta di uno spazio condiviso in cui il movimento verso il centro e il successivo ritorno verso le singole parti del cerchio nella forma del *geras*<sup>1</sup>, rappresenta una delle strutture portanti del funzionamento della società omerica, del rapporto tra il capo militare e gli ἀριστῆες.

In questo caso il riferimento alla distribuzione del *geras* ha un complemento di termine rappresentato dalla apposizione ἀριστήεσσι [...] βασιλεῦσι'. Il requisito fondamentale per partecipare di questa redistribuzione è quello di appartenere alla classe degli ἀριστῆες. In questo caso specifico poi il rapporto tra colui che mette in atto la distribuzione, Agamennone, e i βασιλεῖς che sono in primo luogo ἀριστῆες e rappresentano poi coloro che in questa spedizione ricevono il privilegio del *geras*, ci fornisce dei dati di strutturazione gerarchica interna alla classe stessa degli ἀριστῆες.

La spartizione del bottino avviene in forma circolare seppur l'atto stesso della distribuzione risponda a dinamiche gerarchiche, con l'*anax* che fa da centro propulsore della distribuzione ai *basileis* che beneficiano del *geras*. L'articolazione dei rapporti della società omerica si definisce sempre e comunque all'interno di una struttura portante paritaria che è quella della classe di appartenenza – la classe degli ἀριστῆες. Soltanto all'interno di questa rete si esplicano i vincoli e la normatività dei rapporti tra individui, per cui abbiamo già diverse volte evocato la categoria del '*prediritto*'.

Un altro caso in cui la referenzialità contestuale ci appare anche molto importante è *Il. XXIII* 236; in occasione dei funerali di Patroclo, l'Atride con gli altri ἀριστῆες Ἀχαιῶν è stretto attorno alla pira dell'*etairon* di Achille. La morte implica infatti dei vincoli di reciprocità da parte degli appartenenti al gruppo, che prevede in primo luogo la difesa del morto in battaglia con un vero e proprio accerchiamento del *soma* per evitare

---

<sup>1</sup> Sul significato del *Geras* nella società omerica cf. Di Donato 2006, pp. 53-64.

che venga sottratto dagli avversari. La mancanza di sepoltura è infatti uno dei più gravi disonori nella società iliadica<sup>1</sup>.

In secondo luogo poi i compagni hanno il dovere di portare a compimento il rito di sepoltura, senza del quale, come abbiamo appena rimarcato, la *psuché* del defunto vagherebbe senza alcuno statuto preciso – né di vivo né di morto – in una situazione di angoscia per la *psuché* e di disonorevole mancanza di *mnema* nel mondo dei vivi<sup>2</sup>.

In conclusione possiamo affermare che lì dove i guerrieri omerici sono designati come ἀριστῆες si riscontra un forte riferimento ad una struttura sociale arcaica dai contorni ben definiti, come abbiamo mostrato nelle occorrenze appena studiate<sup>3</sup>. Quando invece il riferimento al gruppo si esplicita nella lingua con il plurale ἄριστοι, esso rimanda ad una modalità di referenza differente, che anche nell'epica finirà per assumere una posizione predominante ma che si rapporta ad una dimensione sociale molto più vasta e generica, con delle implicazioni storico-culturali differenti e con un intervento di fattori di mentalità nuovi.

---

<sup>1</sup> Si pensi al cadavere di Ettore nel libro XXIV di *Iliade* oppure alla richiesta da parte della *psuché* di Elpenore (*Od.* X ) di ricevere sepoltura da parte dei compagni, dopo essere caduto dal tetto della casa di Circe.

<sup>2</sup> Cf. Vernant 1965.

<sup>3</sup> Abbiamo omissso dall'analisi contestuale appena condotta le seguenti occorrenze: *Il.* V 206, in cui Pandaro dice ad Enea di aver scagliato una lancia sui due ἀριστῆες, il Tidide e l'Atride; *Il.* IX 421 in cui Achille rimarca di riferire il suo rifiuto agli ἀριστῆες; *Il.* X 1 e 117; XV 303 e XVII 245 con riferimento generale alla comunità dei guerrieri. Si consideri infine come 'fuori serie' l'occorrenza di *Il.* VII 255, in cui Aiace, nel pieno del combattimento con Ettore, dice all'avversario che, scontrandosi con lui, vedrà quali ἀριστῆες ci sono tra gli Achei oltre ad Achille. Qui sembra intervenire una influenza successiva dell'aggettivo ἄριστος (si veda per esempio l'analogia con *Il.* XIII 278), così come anche in *Il.* XIX 193 (κρινόμενος κούρητας ἀριετῆας Παναχαῖων). L'uso del participio passato di κρίνω viene infatti spesso associato all'aggettivo ἄριστος, al plurale per indicare una scelta di individui sia in contesto militare che in riferimento a categorie professionali specifiche. Probabilmente in questo caso viene privilegiato l'accusativo plurale ἀριετῆας per esigenze unicamente metriche.



## 5. ἄριστος

Punto di partenza non banale per determinare la *significazione* dell'aggettivo ἄριστος è la importanza della parentela etimologica che intercorre tra ἄριστος, la forma verbale ἀριστεύειν il sostantivo ἀριστεύς<sup>1</sup>.

Pur nella impossibilità di determinare la dinamica direzionale in cui i tre termini si sono formalizzati nella storia della lingua greca, possiamo certamente affermare che la comune etimologia porti in sé i fili di una interrelazione di cui l'epica greca arcaica ci sembra dia testimonianza.

La funzione che nella storia dei poemi assume il sostantivo plurale collettivizzante ἀριστῆες è quello di una sintesi conclusiva in termini sociali di una normativizzazione di estetica rituale del comportamento del guerriero e della sua prova di eccellenza. In quanto *nome sociale*, tuttavia, il sostantivo ἀριστῆες è termine relazionale appartenente ad una dimensione arcaica – o meglio – ad una proiezione arcaica<sup>2</sup>.

La significazione di ἄριστος, rispetto ad ἀριστεύς, si spiega in termini di un corrispondenza dicotomica: lì dove l'ἀριστεύς rappresenta infatti l'emento finale, formalizzato, cioè, in termini definitivi nel sistema sociale, l'ἄριστος si caratterizza in termini temporanei, contestuali. In altri termini l'ἄριστος è l' ἀριστεύς nella sua potenzialità valoriale, nella sua didascalica accezione comportamentale ed etica lì dove i due termini vengano posti su un piano di sincronia concettuale.

Secondariamente infatti la significazione di ἄριστος subisce un'azione di risemantizzazione, soprattutto nel plurale collettivizzante 'ἄριστοι', che

---

<sup>1</sup> Sulla discussione etimologica cf. p. 44.

<sup>2</sup> La proiezione in una sfera arcaica della significazione sociale relazionale di ἀριστῆες si spiega per la presenza nel testo iliadico di elementi che già attestano un superamento di questa dimensione.

continuerà ad avere fortuna come *nome sociale* accanto ad ‘ἀγαθοί’ ed ‘ἔσθλοί’, caratterizzandosi ancora una volta in relazione dicotomica con ἄριστεύς nella misura di variante diacronica di una definizione sociale; in questo stadio poi si assiste anche alla perdita della relazione che nell’ἄριστεύς arcaico si realizza tra *funzione guerriera* e *funzione aristocratica*. Se infatti la relazione si perde in termini funzionali – lo ribadiamo – essa si mantiene nella memoria collettiva.

Cerchiamo di chiarire questa formulazione teorica attraverso l’analisi delle occorrenze.

Partiamo innanzitutto con l’affermare che la definizione aggettivale generica di ἄριστος si definisce in termini qualificativi e si applica a dimensioni concettuali anche molto differenti tra di loro.

Già alcuni hanno messo in evidenza il doppio valore morale e sociale<sup>1</sup>. Abbiamo dei casi in cui l’aggettivo è attestato in costruzioni impersonali del tipo ἄριστον [ἐστίν]<sup>2</sup> o si applica a cose o a nozioni, come per esempio la ἄριστη βουλή<sup>3</sup> o la “ἄριστη μήτις”<sup>4</sup>. La nozione di eccellenza si esprime, poi, per relazione analogica con quella militare, anche in campi differenti come la bellezza, l’eidos<sup>5</sup>, o con una connotazione negativa, nella lite (*neikos*)<sup>6</sup>.

In un caso specifico addirittura sono i cavalli di Enea ad essere ἄριστοι<sup>7</sup> perché appartenenti alla medesima razza di quelli che Zeus diede a Troo in cambio di Ganimede.

<sup>1</sup> Cf. Adkins 1960; Arnheim 1977 e Yamagata 1993.

<sup>2</sup> Cf. *Il.* II 274. Si veda anche III 110; XII 334.

<sup>3</sup> Cf. *Il.* II 5; VII 325; IX 75, 94; X 17; XIV 461.

<sup>4</sup> Cf. *Il.* XVII 634 e 712.

<sup>5</sup> Cf. *Il.* III 39, 124; VI 252; XIII 769; XVII 142.

<sup>6</sup> Cf. *Il.* XXIII 890.

<sup>7</sup> *Il.* V 266.

La sfera di definizione dell'aggettivo è comunque prevalentemente quella eroica e guerriera.

Ci sono delle eccezioni in cui l'uso comune del termine viene attribuito a figure professionali, per relazione analogica con la sfera militare.

Per Calcante ed Eleno ad esempio troviamo la formula 'οἰωνοπόλων ὅχ' ἄριτος'<sup>1</sup>; Turchio, colui che aveva forgiato lo scudo di Aiace, viene detto 'σφυτοτόμων ὅχ' ἄριτος'<sup>2</sup>; coloro che avevano costruito le 'δῶματα' di Alessandro Paride erano gli ἄριστοι [...] τέκτονες ἄνδρες tra quanti ce ne fossero a Troia<sup>3</sup>.

Sostanzialmente però possiamo affermare che l'aggettivo si definisca in rapporto alla *funzione guerriera* nel riconoscimento di una 'eccellenza' che si sostanzia di un riconoscimento da parte della collettività dell'aderenza ai valori eroici. Questo riconoscimento, tuttavia, ha un valore contestuale, temporaneo e suscettibile di perdita di attualità, ma nel momento in cui viene affermato e approvato dalla collettività esso viene istituzionalizzato – sancisce, cioè, una condizione di privilegio temporaneo.

Il carattere relativo della condizione di *aristos* viene espressamente specificato nella labilità dalle situazioni contestuali. In determinati casi, infatti, gli ἄριστοι vengono 'scelti'<sup>4</sup> tra una parzialità generalmente definita su base etnica - operazione espressa dal verbo *κρίνω*.

Per ordire il *lochos* nei confronti di Bellerofonte, Preto sceglie i 'migliori guerrieri di tutta la Licia'

<sup>1</sup> Rispettivamente *Il.* I 69 e *Il.* VI 76.

<sup>2</sup> Cf. *Il.* VII 221.

<sup>3</sup> Cf. *Il.* VI 314-315.

<sup>4</sup> Cf. *Il.* VI 188; IX 521; XIII 129; XIX 193.

κρίνας ἐκ Λυκίης εὐρείης φῶτας ἄριτους  
εἶσε λόχον [...]¹

Il valore della scelta in funzione di una operazione militare o rituale specifica, che ha valore per la comunità tutta, chiarifica la natura istituzionale del riconoscimento di eccellenza.

Nell'ambasciata ad Achille per convincere il Pelide a tornare al combattimento, Agamennone sceglie i migliori uomini in tutto l'esercito.

ἄνδρας δὲ λίσσασθαι ἐπιπροέηκεν ἄριτους  
κρινάμενος κατὰ λαὸν Ἀχαιϊκόν, οἳ τε σοὶ αὐτῷ  
φίλτατοι Ἀργείων [...]²

(‘ha mandato a pregarti gli uomini più valorosi  
scelti in tutto l'esercito acheo, che per te  
sono i più cari [...]’)

La dimensione del *lochos* come la dimensione dell'ambasciata si riferiscono a situazioni per natura differenti ma istituzionalizzate nel quadro di un sistema di mentalità e comportamento eroico.

Così per esempio Sarpedone prende con sé Asperopeo e Glauco, ‘che senza dubbio gli erano apparsi come i migliori’³:

οἱ γάρ οἱ εἶσαντο διακριδὸν εἶναι ἄριτοι  
τῶν ἄλλων μετὰ γ' αὐτόν· ὃ δ' ἔπρεπε καὶ διὰ πάντων.

---

¹ Cf. *Il.* VI 188-9.

² Cf. *Il.* IX 519-523.

³ *Il.* XII 103 – 104.

Nel contesto della spedizione notturna nel campo troiano Agamennone invita Diomede a scegliere l'*etaron* che gli *appaia migliore* (‘φαινομένων τὸν ἄριστον’)<sup>1</sup>.

La dimensione della scelta sembra codificata in una situazione ritualizzata sul piano istituzionale, tipico della preparazione di una operazione militare o sociale – come abbiamo visto anche nei due precedenti esempi – in cui sia implicata la collettività tutta.

La articolazione del discorso di Agamennone nella sua interezza ci sembra chiarificare questo aspetto:

‘Τυδείδῃ Διόμηδεσ ἐμῷ κεχαρισμένε θυμῷ  
τὸν μὲν δὴ ἔταρόν γ’ αἰρήσεται ὅν κ’ ἐθέλησθα,  
φαινομένων τὸν ἄριστον, ἐπεὶ μεμάασι γε πολλοί.  
μηδὲ σύ γ’ αἰδόμενος ἥσσι φρεσὶ τὸν μὲν ἀρείω  
καλλείπειν, τὸ δὲ χεῖρον ὁπάσσει αἰδοῖ εἴκων  
ἐς γενεὴν ὀρόων, μηδ’ εἰ βασιλεύτερός ἐστιν.’<sup>2</sup>

(‘Diomede Tidide, caro al mio cuore,  
ti sceglierai dunque il compagno che tu preferisca,  
il migliore tra quanti si offrono, dato che molti son pronti,  
e non rinunciare al migliore, per quanto riguardo che senta  
dentro di te, non fare che per timidezza ti prendi il peggior,  
badando magari alla stirpe, neanche se è re più autorevole’)

La scelta dell’ ἔταρος ἄριστος appare qui atto solenne di fronte alla collettività. La scelta del migliore risponde cioè ad un canone estetico e valoriale di cui la collettività è garante.

Infatti, quando la scelta di Odisseo viene supportata da lodi del guerriero di Itaca, l’altro lo invita a non sprecare troppe parole in

---

<sup>1</sup> Cf. *Il.* X 234.

<sup>2</sup> Cf. *Il.* X 234-239.

quanto la scelta è stata compiuta al cospetto di tutti gli Achei, che ‘εἰδόσι’ (‘conoscono’).

‘Τὸν δ’ αὖτε προσέειπε πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς·  
 Τυδείδῃ μήτ’ ἄρ’ με μάλ’ αἶνεε μήτέ τι νείκει·  
 εἰδόσι γάρ τοι ταῦτα μετ’ Ἀργείοις ἀγορεύεις.’<sup>1</sup>

(‘Figlio di Tideo, non c’è bisogno che troppo mi lodi o mi critichi:  
 stai parlando in mezzo agli Argivi che ben conoscono i fatti.)

La consapevolezza della comunità achea sembra rinviare ad una condivisione dei criteri di ‘scelta del migliore’ codificata entro parametri di mentalità collettiva.

Subito dopo l’enunciazione del *Catalogo dei capi degli Achei* nel II libro dell’Iliade troviamo tre versi di invocazione alla Musa in cui l’aedo dice:

‘Οὔτοι ἄρ’ ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν·  
 τίς τὰρ τῶν ὄχ’ ἄριςτος ἔην σύ μοι ἔννεπε Μοῦσα  
 αὐτῶν ἢ δ’ ἵππων, οἳ ἅμ’ Ἀτρεΐδῃσιν ἔποντο’<sup>2</sup>.

(‘Questi erano dunque i capi e i sovrani dei Danai:  
 chi di loro davvero fosse il migliore, dimmelo tu, Musa  
 di loro e dei cavalli che vennero dietro agli Atridi’).

Poco più in là nel testo inoltre leggiamo:

‘ἀνδρῶν αὖ μέγ’ ἄριςτος ἔην Τελαμώνιος Αἴας  
 ὄφρ’ Ἀχιλεὺς μήνιεν· ὃ γὰρ πολὺ φέρτατος ἦεν,  
 ἵπποι θ’ οἳ φορέεσκον ἀμύμονα Πηλεΐωνα’<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Il.* X 249-250.

<sup>2</sup> Cf. *Il.* II 760-762.

<sup>3</sup> Cf. *Il.* II 768 – 770.

(‘Degli uomini poi di gran lunga il migliore era Telamonio Aiace,  
finché fu in collera Achille, perché questi di molto era il più forte,  
e così anche i cavalli che portavano il Pelide perfetto’)

La relatività del titolo di ἄριστος è infatti fortemente legata alla dimensione collettiva, nella misura di una necessaria legittimazione dello status da parte della comunità. Per Achille, in altri termini, l’astinenza volontaria dalla guerra rappresenta una situazione di alienazione dalla comunità e dalla partecipazione alla vita della società. Dismessi i panni del guerriero, la titolazione di *aristos*, legata contestualmente alla spedizione contro Troia nell’apparato di riferimento dell’esercito acheo, viene a decadere, o meglio, sembra temporaneamente sospesa, fino a quando il Pelide non riprenderà il suo posto nel funzionamento complessivo della struttura sociale cui appartiene.

Questa necessaria risoluzione del riconoscimento dello status di ἄριστος all’interno del gruppo sociale di appartenenza ci permette di apprezzare pertinentemente la codifica dell’aggettivo all’interno della dizione epica nella formula tipica costruita con il genitivo partitivo di marca etnica (Ἀχαιῶν ἄριστος<sup>1</sup>, Αἰτωλῶν ἄριστος<sup>2</sup>, Τρώων ἄριστος<sup>3</sup>, etc.)<sup>4</sup>.

Esso prevede inoltre una posizione di eccezionalità relativa – non assoluta – che tuttavia colloca l’ἄριστος in un ruolo ben specifico nel funzionamento complessivo del gruppo sociale. La qualifica di ἄριστος Ἀχαιῶν data ad Achille da parte degli Achei infatti prevede che la presenza del Pelide sia necessaria per vincere la guerra. Il carattere di

---

<sup>1</sup> e. g. *Il.* I 244.

<sup>2</sup> e. g. *Il.* V 843.

<sup>3</sup> e. g. *Il.* XVII 80.

<sup>4</sup> L’aggettivo può anche avere come contesto relativo l’umanità (ἄνδρῶν)<sup>4</sup>, fino alla formula utilizzata per Zeus, il quale è ἄριστος ἀνδρῶν ἢ δὲ θεῶν<sup>4</sup> dove il valore relativo non sussiste per il rovesciamento del rapporto uomo-divinità.

necessità della sua azione bellica nel contesto relativo in cui egli si trova nella posizione di ἄριστος Ἀχαιῶν è insito nelle strutture mentali ed etiche della collettività. Per far ritornare Achille a combattere infatti Agamennone deve risarcire il torto nelle modalità che caratterizzano la struttura istituzionale della società aristocratica omerica – attraverso, cioè, il dono. L'offerta di compensi è necessaria da parte di Agamennone in quanto sancisce in termini istituzionali il privilegio sociale che ad Achille spetta e che era stato negato da parte di Agamennone con la sottrazione della concubina in una forma anti-normativa.

Nell'ambito della *contesa* infatti il Pelide invita Agamennone a 'vergognarsi', appellandosi in termini che appaiono normativi - per non aver reso, cioè, la giusta ricompensa all'ἄριστος Ἀχαιῶν<sup>1</sup>. Il 'rendere la giusta ricompensa' viene espresso nelle occorrenze citate dal verbo 'τίνω', che, come ha mostrato Evelyn Sheid-Tissinier, è un verbo che definisce il vincolo di compensazione di una 'donazione' ricevuta in precedenza, molto frequente per esempio nei rapporti di *xenia*<sup>2</sup>.

La valenza di *aristos* si compone dunque in rapporto alla funzione guerriera e, nello stesso tempo, in relazione alla comunità di appartenenza. Proprio nella specifica formula '*aristos* + genitivo plurale di marca etnica' troviamo una formalizzata qualifica dello statuto eroico. Un tipo di titolazione formale che si basi sui criteri estetici ed etici facenti capo alla *fonction guerrière* risponde fondamentalmente ad un sistema di costante controllo sociale da parte della comunità sul singolo. Un sistema normativo condiviso è, infatti, il parametro fondamentale di valutazione positiva in base a cui un individuo può essere nominato, riconosciuto collettivamente come ἄριστος. La significazione di *aristos*, basandosi su criteri fortemente valutativi della aderenza del singolo ad un sistema comportamentale codificato in un codice, ha una valenza necessariamente temporanea e contestuale.

---

<sup>1</sup> *Il.* I 244, 412; XVI 274.

<sup>2</sup> Cf. Sheid-Tissinier 1994.



Tra gli Achei infatti l'ἄριστος per eccellenza è Achille, ma troviamo la stessa formula in misura minore anche per Agamennone, Diomede, Teucro, Aiace e Patroclo<sup>1</sup>. Achille stesso, detto comunemente ἄριστος Ἀχαιῶν, in un caso viene menzionato anche come ἄριστος Μυρμιδόνων<sup>2</sup>.

Un'altra espressione formulare che ci sembra dimostrativa della significazione di *aristos*, nella accezione che stiamo proponendo è una esplicita determinazione temporale della status di *aristos*, nella misura di una fortissima quanto ristretta contestualizzazione sociale.

οἱ μὲν γὰρ δὴ πάντες, ὅσοι πάρος ἦσαν ἄριστοι,  
ἐν νηυσὶν κέσται βεβλημένοι οὐτάμενοί τε<sup>3</sup>.

(‘Quelli che prima erano i migliori  
Ora giacciono presso le navi colpiti e feriti’).

L'indicazione temporale insita nell'avverbio *πάρος* che distingue la valenza della significazione aggettivale del momento culminante della battaglia rispetto a quello immediatamente successivo, ci chiarisce la estrema contingenza contestuale della definizione. Gli *aristoi* che ora giacciono presso le navi sono evidentemente i *promachoi* della battaglia, che adesso feriti, in uno statuto umano che poco ha a che fare con i canoni estetici ed etici cui il guerriero deve attenersi, non sono più *aristoi*.

<sup>1</sup> Tre volte per Agamennone (*Il.* I 91; II 82, 580), tre volte per Diomede (*Il.* V 103, 414, 839) e una per Teucro (*Il.* XIII 313). Per Aiace si dice che fu ἄριστος Ἀχαιῶν fino a quando Achille rimase in disparte dalla guerra (*Il.* VI 7). Patroclo viene detto ἄριστος Ἀχαιῶν in un colloquio tra Menelao e Antiloco, ma nel caso di Patroclo l'attribuzione si spiega in quanto Patroclo è il doppio di Achille (cf. Nagy 1979.)

<sup>2</sup> *Il.* XVIII 10.

<sup>3</sup> Si tratta di una coppia di versi formulari (Cf. *Il.* XI 825-6 e XVI 23-24).

La relatività del contesto, inoltre, sembra definirsi non solo in forma di una temporaneità circostanziale ma anche in un determinato ambito specifico di competenza.

Analizziamo per esempio il discorso di Epeo, figlio di Panopeo, in occasione di una gara di pugilato. L'eroe dichiara che nessuno gli porterà via la mula, perché 'si vanta'<sup>1</sup> di essere il migliore ('ἐπεὶ εὖχομαι εἶναι ἄριστος') nella πυγμή.

ἤμίονον δ' οὐ φημί τιν' ἀξέμεν ἄλλον Ἀχαιῶν  
 πυγμῇ νικήσαντ', ἐπεὶ εὖχομαι εἶναι ἄριστος.  
 ἢ οὐχ ἄλλοι ὅττι μάχης ἐπιδεδύομαι; οὐδ' ἄρα πῶς ἦν  
 ἐν πάντεσσι ἔργοισι δαήμονα φῶτα γενέσθαι.<sup>2</sup>

(‘Nessuno degli Achei, vi dico, potrà portar via la mula  
 battendomi ai pugni perché mi vanto di essere il primo;  
 Non basta che sono inferiore in battaglia? Non certo era possibile  
 esser uomo provetto in tutte le arti’.)

Nel seguito del ragionamento di Epeo apprezziamo anche la presenza di un sintagma nominale – δαήμονα φῶτα (accusativo singolare nel testo) – in cui si sottolinea il valore sociale della ‘competenza specifica’, sancita appunto dal sostantivo δαήμων, rimandante ad un tema \*dā-, molto produttivo in Omero, che ha il valore semantico di ‘sapere’ e da cui, infatti, in epoca classica si è formato il presente con raddoppiamento e suffisso incoativo ‘διδάσκω’<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Espressione cristallizzata nella formula ‘εὖχομαι εἶναι’ che in Omero ha la valenza di dichiarare un determinato statuto sociale. Cf. Perpillou 1972.

<sup>2</sup> Il. XXIII 668-671.

<sup>3</sup> Chantraine DELG, p.278.

Ci sono inoltre delle specifiche competenze in cui qualcuno può essere ἄριστος. Nestore riconosce al Tìdide che, tra tutti quelli della sua età, lui è il migliore a parlare in consiglio (βουλῇ)<sup>1</sup>.

Teucro è ἄριστος Ἀχαιῶν τοξοσύνη, ἀγαθὸς δὲ καὶ ἐν σταδίῃ ὑσμίνῃ<sup>2</sup> (il migliore degli Achei nel tiro con l'arco, e bravo nel corpo a corpo).

Agamennone è detto da Achille ὀνείκεϊ τε καὶ ἥμασιν [...] ἄριστος<sup>3</sup> (migliore per forza e per lancia)<sup>3</sup>.

La modalità in cui l'aggettivo *aristos* si è caratterizzato come il portatore principale della espressione estetica della *fonction guerrière* può essere ascrivibile ad una sorta di operatività funzionale tipica della mentalità omerica.

La produttività dell'impiego del comparativo di maggioranza e del superlativo sono poi una controprova linguistica di questa caratteristica culturale della società antica.

L'epiteto costruito con l'aggettivo al grado superlativo seguito dal genitivo partitivo è infatti estremamente produttivo in Omero. Troviamo infatti frequentemente costrutti nominali formulari come ῥέετατος Ἀχαιῶν, φίλτατος ἀνδρῶν; Chirone per esempio è detto δίκαιότατος Κενταύρων<sup>4</sup>. I due casi appena citati rappresentano soltanto una menzione esemplificativa di una sorta di 'consuetudine linguistica' che troviamo abbondantemente nell'epica omerica.

Ci si rivolge spesso ad un compagno o si parla di lui, definendolo φίλτατος<sup>5</sup>; quando al contrario qualcuno è odiato, lo è più di tutti. Nel

---

<sup>1</sup> *Il.* IX 54.

<sup>2</sup> *Il.* XIII 313. In questo caso abbiamo l'accostamento di due aggettivi qualificativi (ἄριστος ε ἀγαθός) utilizzati qui in modo come dei qualificativi con valore differente.

<sup>3</sup> *Il.* XXIII 891.

<sup>4</sup> *Il.* XV 832.

<sup>5</sup> e. g. *Il.* V 378.

caso dello spiacevole discorso di Tersite contro Agamennone, per esempio, di lui si dice che è ἔχθιστος [...] μάλιστα<sup>1</sup> per Achille e Odisseo. Questa consuetudine linguistica sembra piuttosto una sorta di *funzione* comunicativa che riflette l'*etica degli estremi* propria del mondo omerico.

Se da una parte la spiegazione etimologica di *aristos* ci lascia in una sostanziale oscurità, possiamo però affermare che nella risoluzione dell'aggettivo in una sfera estetica ed etica relativa al ruolo del guerriero, del combattente, fortemente strutturante la sua posizione sociale, possiamo rintracciare la sua produttività nel rinnovarsi nel corso storico della lingua e della società, assumendo nel tempo una valenza 'laicizzata' di *nome sociale*.

Questa specializzazione è d'altra parte già visibile in Omero, nella misura di una sovrapposizione diacronica di livelli di referenza storica, e si rintraccia peculiarmente nel plurale collettivizzante, acquistando un preciso valore di semantica sociale.

Quello che possiamo sinteticamente affermare da una verifica totale delle occorrenze è che, quando nel poema troviamo il riferimento agli 'ἄριστοι', esso rimanda ad una realtà collettiva e istituzionalizzata che si realizza linguisticamente per esempio nelle formule tipiche come 'πάντες ἄριστοι'<sup>2</sup> oppure 'πλεῖστοι καὶ ἄριστοι λαοί'<sup>3</sup> con una tendenza collettivizzante in cui l'identità singola svanisce del tutto.

La maggior parte delle occorrenze fanno comunque riferimento alla dimensione militare dei *promachoi*; talvolta essi sono inseriti in un contesto rituale e sociale come i banchetti in cui gli 'ἄριστοι' compaiono nella veste dei partecipanti della spartizione<sup>4</sup>; talvolta poi essi sono

---

<sup>1</sup> Cf. *Il.* II 220.

<sup>2</sup> *Il.* III 19; VII 150, 285; IX 3; X 273, 300, 570; XI 258; XII 42; XIII 117, 276, 740, 751.

<sup>3</sup> *Il.* II 578, 818; V 780.

<sup>4</sup> *Il.* III 274; IV 260.

inseriti in un contesto assembleare<sup>1</sup>. La maggior parte delle occorrenze complessivamente fa riferimento ad un contesto in cui viene fortemente marcata la natura sociale e aristocratica della dimensione.

Una rimarchevole differenza tra l'impiego del singolare – che nella dizione omerica si caratterizza come più arcaico oppure arcaizzante – e l'impiego del plurale è la costruzione con il genitivo plurale di marca etnica, frequentissima nel primo caso e quasi assente nel secondo<sup>2</sup>.

## 6. 'Funzione guerriera' e 'funzione aristocratica'

Ritorniamo adesso ad una affermazione che avevamo fatto in principio di questa analisi relativamente alla valenza duplice del rapporto dicotomico tra l'aggettivo 'ἄριτος' e il sostantivo 'ἄριστεύς'.

Se la prima risoluzione di questa dicotomia è insita nella natura strutturale dello statuto eroico, in base alla quale abbiamo definito la coppia 'ἄριτος'/'ἄριστεύς' sulla base della opposizione *relativo, contestuale/assoluto, relazionale*, dall'altro lato la medesima coppia – che non banalmente è preferibile indicare in attestazione plurale ἄριστης/ἄριστοι – risulta funzionale diacronicamente nella designazione della élite aristocratica in un rapporto che rifunzionalizza la connotazione sociale arcaica legata al rispetto di un codice eroico in una valenza 'laicizzata' da tale vincolo obbligante.

Già Donlan aveva fatto notare che per esempio in Esiodo, il quale rappresenta una realtà aristocratica all'interno di un mondo differente da quello dei guerrieri omerici – un mondo molto più pragmatico – il lessico specifico designante la classe degli aristocratici (*aristos, agathos, esthlos*), che acquista già in Omero valore di *nome sociale* a partire da elementi qualificativi primari, si conserva per la medesima classe ma

---

<sup>1</sup> *Il.* IX 520; X 273, 326.

<sup>2</sup> Ci sono pochissime eccezioni: *Il.* III 250, 274; XVII 513.

con referenti valutativi differenti: non più la prodezza in combattimento ma una morale indirizzata verso la giustizia<sup>1</sup>.

La conservazione tuttavia di una memoria collettiva permette sostanzialmente il rapporto tra la *fonction guerrière* e quella che abbiamo definito *funzione aristocratica*.

Si potrebbe obiettare che, nella misura in cui la prima dà vita alla seconda, le due funzionalità indicate siano in realtà la stessa cosa.

Quello che invece si vuole si vuole sostenere è che nella *funzione aristocratica* la componente dei suoi membri nella risoluzione eroica e guerriera, venga inclusa in prospettiva storica come simbolo di origine della propria risoluzione identitaria. E' in questa specifica dimensione che i poemi omerici vengono strumentalizzati in chiave ideologica.

Nella manifestazione comportamentale, nelle 'opere' in accezione meyerssoniana, invece, rimangono in epoca storica come azioni di attuale operatività funzionale la venerazione degli antenati nella instaurazione di culti eroici e degli antenati, cui affidare la tutela del proprio prestigio sociale, forme di ostentazione della ricchezza ed una forte logica della competizione che andrà a svilupparsi nelle nuove manifestazioni attestate storicamente di dell'agone<sup>2</sup>.

Nella mentalità del guerriero la *ricchezza* è connessa alla nozione di 'insieme dei beni'. Questi beni provengono dal saccheggio e dal bottino e seguono un movimento di messa in comune e redistribuzione, secondo la logica collettiva di una società del 'dono', qual è quella omerica. L'idea della proprietà, in una accezione vicina a quella romana di 'proprietà giuridica', comincia ad affermarsi in Grecia soltanto contemporaneamente alla rivoluzione monetaria<sup>3</sup>. Questa forma di bene

---

<sup>1</sup> Donlan 1980, p.32.

<sup>2</sup> Per una definizione dei comportamenti normativi tipici delle aristocrazie di età storica si veda Duplouy 2006.

<sup>3</sup> Cf. Gernet 1959 & Di Donato 1990, pp. 95-96.

da ostentare<sup>1</sup>, che differisce anche – come nota Louis Gernet – dall’idea di ‘potere patrimoniale’<sup>2</sup>, è strettamente legata ad una idea di ostentazione del prestigio di fronte alla collettività.

Nella Grecia classica rimane in forme relittuali una certa logica antica dell’ostentazione che si ritrova per esempio nella pratica della *liturgia* nell’Atene di età classica<sup>3</sup>. Anche Davies, ripreso da Duplouy, fa notare che uno dei più importanti criteri per definire l’appartenenza alla classe superiore ateniese era l’elargizione di una liturgia<sup>4</sup>.

Questo apparato di ‘*reconnaissance sociale*’ ci fa comprendere come la aristocrazia greca fin dalle origini della civiltà ellenica si definisca come sintesi di manifestazioni sociali, piuttosto che come statuto unitario e morfologicamente definibile nel quadro sociale in modo netto.

## 7. ἀγαθός

L’aggettivo ἀγαθός nell’*Iliade* compare al singolare nella totalità delle occorrenze ad eccezione di un solo caso (*Il.* XIII 238) al dativo plurale.

Il plurale, con chiaro valore collettivizzante, ἀγαθοί, sarà molto più frequente nell’*Odissea* ed estremamente usato all’interno della produzione lirica arcaica.

Nonostante questa sostanziale disparità tra le attestazioni di ἀγαθός all’interno del testo iliadico e le successive, si può indubbiamente affermare che l’*agathos* nell’*Iliade*, per quanto conservi in alcuni casi il relitto di una risoluzione etica ed estetica della sua significazione, ha

---

<sup>1</sup> In un’ottica comparativa, si potrebbe concepire secondo nozioni culturali analoghe il ‘bene’ che viene impiegato nella cerimonia del *potlatch*, che si svolge presso comunità di nativi americani del pacifico nordoccidentale. Durante questo rituale si distruggono ostentatamente ‘beni di prestigio’ che non hanno altro valore sociale se non quello di affermare la superiorità sociale di chi li distrugge (cf. Boas 1897).

<sup>2</sup> Cf. Gernet 1959 & Di Donato 1990, p. 97.

<sup>3</sup> Cf. Davies 1981, pp.15-37 e Duplouy 2006, p. 25.

<sup>4</sup> Si parla infatti di ἀπυροδοῦντες’ come di classe di persone identificata come tale sul piano sociale.

già un valore fondamentalmente sociale, dato dall'essere il più fortunato in epoca arcaica tra gli aggettivi sostantivati omerici che si affermeranno nella designazione sociale elitaria.

Se pure la risoluzione semantica primaria dell'aggettivo in una sfera individuale si possa considerare sembra denotare una qualità prettamente eroica nella stessa misura dell'aggettivo ἄριστος.

E ancora analogicamente con quanto è stato notato sulla natura di ἄριστος, la traslazione da un indice qualificativo dell'eroe-guerriero ad un indice di posizione sociale si realizza solo successivamente.

L'aggettivo, infatti, sembra essere particolarmente vincolato alla *fonction guerrière*. Già Adkins notava che, rispetto ad altri epiteti formulari in cui c'è una componente di valutazione morale più forte, l'aggettivo ἀγαθός si caratterizza per designare in modo specifico la “military prowess”<sup>1</sup>.

Dalla verifica complessiva delle occorrenze si può effettivamente evincere una connessione forte tra l'impiego di ἀγαθός e lo statuto guerriero.

L'aggettivo si formalizza particolarmente nell'epiteto formulare βoῆν ἀγαθός' che troviamo attribuito, sia nell'*Iliade* sia nell'*Odissea*, solamente a Diomede ( 17 volte nell'*Iliade*) e a Menelao ( 12 volte nell'*Iliade* e 12 volte nell'*Odissea*).

La βoῆν definisce peculiarmente il ‘grido di guerra’<sup>2</sup> e sembra rientrare in un ambito della manifestazione verbale legato ad elementi rituali<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Adkins 1960, p. 38.

<sup>2</sup> Cf. Chantraine 1968, p. 196; cf. anche Whallon 1969, pp. 28 – 29, che connette questo epiteto con la *funzione guerriera*.

<sup>3</sup> Dean A. Miller (cf. Miller 2000, p. 230) fa notare come il grido in guerra sia particolarmente enfatizzato dal linguaggio dell'epica, sia quando esso venga dagli eroi sia quando venga dagli dei. Relativamente agli eroi si veda per Menelao (ἦυσεν [...] διαπύρσιον - *Il.* XVII 246), lo stesso per Odisseo ( XI 462); per Enea (σμερδαλέα ἰάχων - *Il.*



I due tipi di emistichi in clausola finale *βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης* e *βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος* sono particolarmente funzionali nella economia del verso<sup>1</sup>. I nomi dei due eroi, con una struttura metrica, si prestano molto bene per concludere l'esametro. Tuttavia, andando oltre l'economia formulare, il fatto che l'epiteto sia attribuito soltanto ai due eroi e mai a nessun altro in questa formula *βοὴν ἀγαθὸς*, può indurci a pensare che si tratti di un epiteto con una pregnanza rituale legata alla soggettività specifica nella dimensione eroica.

Adkins fa notare come la condizione di *agathos* in Omero si accompagni spesso allo statuto di *πίνυτος*, *πεπνύμενος*, *σαόφρων*, *δίκαιος*<sup>2</sup> che fanno parte di una serie di qualità proprie dell'eroe. Sono qualità insite nella semantica del termine, che vanno a comporre un ideale di aristocratico che rimarrà attivo e funzionante anche in epoca arcaica e che svilupperà in epoca successiva la sintesi ideologica e culturale del *kalos kai agathos*. L'opposizione semantica l'aggettivo *ἀγαθός* la realizza con *κακός*. Questa dicotomia funzionale che per esempio già nell'*Odissea* acquista un valore sociale molto forte, nell'*Iliade* prende forma nella dimensione della bravura militare.

Quando Aiace, parlando della momentanea superiorità dei Troiani nel combattimento, riconosce la mano di Zeus dietro le mani avversarie che lanciano dardi dice:

‘τῶν μὲν γὰρ πάντων βέλε’ ἅπτεται ὅς τις ἀφῆη  
ἢ κακὸς ἢ ἀγαθός· Ζεὺς δ’ ἔμπης πάντ’ ἰθύνει·’<sup>3</sup>

---

V 302); per Achille (*μεγάλ’ ἵαχε* - *Il.* XVIII 228); di Ettore si dice che avanza ‘con un alto grido di guerra, simile al fuoco di Efesto’ (*ὀξέα κεκληγώς, φλογὶ εἵκελος Ἐφραίστοιο* - *Il.* XVII 87). A mio parere in questa enfaticizzazione del grido ci sono degli elementi di forte ritualità.

<sup>1</sup> Cf. Parry 1971, p. 10.

<sup>2</sup> Cf. *idem*.

<sup>3</sup> *Il.* XVII 631 – 632.

(I loro dardi vanno tutti a segno, chiunque sia a tirare,  
bravo o maldestro: certo lo dirige tutti Zeus)

Qui l'aggettivo è chiaramente valutativo della bravura in battaglia. Ma successivamente, già a partire dall'*Odissea*, il collettivo *kakoi* assumerà il significato di 'classe bassa', opposta funzionalmente alla classe degli *agathoi/ aristoi*.

L'aggettivo *agathos* dunque nell'*Iliade* rappresenta uno dei componenti del lessico specifico da ricondurre a quel gruppo sociale aristocratico ed egualitario che si riconosce in un codice universale e in alcune specifiche prerogative, come la continuità generazionale dello statuto eroico.

Ettore alle porte Scee si augura per Astianatte che diventi un *agathos* come lo è stato lui.

‘Ζεῦ ἄλλοι τε θεοὶ δότε δὴ καὶ τόνδε γενέσθαι  
παῖδ’ ἐμὸν ὥς καὶ ἐγὼ περ ἄριπρεπέα Τρῳέεσσιν,  
ᾧδε βίην τ’ ἀγαθόν, καὶ Ἰλίου ἱφί ἀνάσσειν.’<sup>1</sup>

(‘Zeus, e voi altri dei, fate sì che mio figlio diventi  
Anche lui, come già io, glorioso fra tutti i Troiani  
Altrettanto forte e capace di avere Troia in mano.)

In questa occorrenza l'aggettivo è completato semanticamente dall'accusativo di relazione βίην; l'epiteto βίην τ’ ἀγαθός compare solamente in questo luogo e si deve interpretare generalmente come un attributo dello stato eroico. La perpetuazione di esso è un assioma fondamentale del codice guerriero.

---

<sup>1</sup> *Il.* VI 476 – 478.

In una serie di occorrenze, infine, troviamo l'epiteto ἀγαθός cristallizzato nella formula 'ἀγαθός περ ἐών'<sup>1</sup>, che ci aiuta a chiarire ulteriormente il valore dell'aggettivo come designante una categoria che si definisce sulla base di una serie di prerogative che ne determinano poi lo statuto.

La formula ha un valore concessivo che potremmo generalmente tradurre come 'sebbene sia un ἀγαθός', 'nonostante sia un ἀγαθός'; la frequenza considerevole delle occorrenze ci porta a concludere che si tratti di una espressione codificata all'interno delle strutture tipiche della lingua omerica.

Il valore contestuale comune alla totalità delle occorrenze si risolve nella constatazione di una anomalia rispetto al comportamento normativo, di una sostanziale contraddittorietà tra due parti che possono essere due *agathoi*, due dei, oppure un dio che si rivolge ad un *agathos*.

L'esplicitazione del disappunto si perpetra rispetto ad una decisione o un comportamento ritenuti anomali, non attinenti, cioè, al rispetto del codice eroico.

Ma quando a contraddirsi tra di loro sono due *agathoi*, o comunque due soggetti che partecipano della struttura normativa che regola la comunità degli *agathoi*, la contraddizione si deve inscrivere all'interno della struttura normativa stessa.

Questo assunto si concretizza nella lingua omerica come una sorta di cristallizzazione formale, che si realizza quando un *agathos* deve usare parole di biasimo nei confronti di un suo pari.

All'interno della aristocrazia guerriera, infatti, l'atto di parlare in pubblico, è regolamentato da priorità gerarchiche e l'estetica del *logos*

---

<sup>1</sup> Il. I 131, 275; IX 627; XV 185; XIX 155; XXIV 53.

sembra avere già in Omero, già nel mondo dei guerrieri, un suo statuto rilevante<sup>1</sup>.

In una società estremamente formale come quella omerica, infatti, la contraddizione è un atto prevalentemente da evitare, come risulta in modo esplicito da molti passaggi del testo stesso<sup>2</sup>.

Tuttavia essa, qualora sia necessaria, viene regolamentata nella pratica formale e linguistica.

Ci sembra dunque di poter affermare che l'espressione 'ἀγαθός περ ἐὼν' rientri in una di quelle espressioni stereotipe che un buon eroe deve usare in determinati contesti formali, come il contraddire un suo pari.

Analizziamo le occorrenze per chiarire il senso di queste affermazioni.

Nella prima che incontriamo nel testo iliadico è Agamennone che si rivolge ad Achille.

‘μὴ δ’ οὕτως ἀγαθός περ ἐὼν θεοείκελ’ Ἀχιλλεῦ  
κλέπτε νόφ, ἐπεὶ οὐ παρελεύεαι οὐδέ με πείσεις’<sup>3</sup>.

(‘No, per quanto valente, Achille divino, non ingannarmi,  
così, con l’astuzia, non me la fai e non mi convinci’)

Nel secondo caso, ancora nel quadro della contesa tra Achille e Agamennone, è Nestore ad usare questa espressione con Agamennone. La mancata attribuzione del *geras* ad Achille, in una società egualitaria

---

<sup>1</sup> Ricordiamo che i campi in cui si manifesta l'eccellenza dell'eroe sono la *mache*, ma anche la *boulé*. Entrambi gli aspetti fanno parte della caratterizzazione dello statuto eroico.

<sup>2</sup> Si veda, per esempio, *Il.* XIX 80, in cui Agamennone sembra chiarire una sorta di norma del prendere parola. Si pensi poi, ancora a titolo esemplificativo, a come viene caratterizzata il personaggio di Tersite (*Il.* II 211 – 277) mentre esprime villanamente la sua contraddizione verso Agamennone. Il suo statuto di antieroe viene fondamentalmente formulato attraverso qualità fisiche ma soprattutto con la caratteristica principale del parlare a sproposito (οὐ κατὰ κόσμον - *Il.* II 214).

<sup>3</sup> *Il.* I 131.

basata sulla distribuzione, è una sovversione alle regole, un abuso, un atto di *ubris*. La contraddizione espressa da Nestore riflette una contrarietà oggettiva, insita nel *nomos* del gruppo ma appare formulata comunque secondo uno schema preciso.

μήτε cὺ τόνδ' ἀγαθός περ ἐὼν ἀποαίρεο κούρην,  
ἀλλ' ἕα ὥς οἱ προῶτα δόσαν γέρας υἱέεσσι Ἀχαιῶν.<sup>1</sup>

(‘tu per quanto valente, non togliere a lui la ragazza ma lasciagliela  
Una volta che gliel’hanno data in premio i figli degli Achei’).

In un altro passo l’espressione è relativa ad un dio, Poseidone. Zeus gli ordina di ritirarsi dalla battaglia attraverso un messaggio di Iris. Alle parole della dea alata, il dio del mare risponde:

ὦ πόποι ἦ ῥ' ἀγαθός περ ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπεν  
εἴ μ' ὁμότιμον ἔοντα βίη ἀέκοντα καθέξει.<sup>2</sup>

(‘Oibò, per quanto potente, ho parlato oltre il segno  
Se vuole me, che sono suo pari, frenare a forza contro mia voglia’)

Il termine ‘ὁμότιμον’ è qui particolarmente pregnante nella specifica della relazione in cui questa espressione si utilizza. Inoltre si noti che in questo caso è Poseidone stesso ad utilizzare la concessiva rispetto a se stesso.

In un passo ancora è Odisseo a frenare Achille, che sta per convocare l’esercito prima di aver loro permesso di prendere il pasto.

μὴ δ' οὕτως, ἀγαθός περ ἐὼν, θεοείκελ' Ἀχιλλεὺς  
νήετις ὅτρυνε προτὶ Ἴλιον υἱέεσσιν Ἀχαιῶν

<sup>1</sup> *Il.* I 275 – 276.

<sup>2</sup> *Il.* XV 185 – 186.

Τρωὶ μαχηκομένους [...].<sup>1</sup>

(No per quanto valente, Achille divino,  
non mandare a Ilio digiuni i figli degli Achei  
a combattere contro i Troiani [...].)

Nell'ultimo caso invece l'occorrenza della espressione si inquadra nel convegno degli dei che discutono del comportamento di Achille, il quale dopo aver ucciso Ettore, sta oltraggiando il corpo dell'eroe troiano. E' Apollo che dice:

μὴ ἀγαθῷ περ ἔόντι νεμεσσηθέωμέν οἱ ἡμεῖς·  
κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων<sup>2</sup>.

(Per quanto valente, badi che non ci adiriamo con lui:  
è terra muta quella che oltraggia impazzando!)

Adkins nota come in questo caso ci sia un formale disappunto da parte degli dei che si comprende se si interpreta l'aggettivo *agathos* in termini di *moral evaluation*<sup>3</sup>. Secondo lo studioso americano questo è un passo probante dell'esistenza di un margine di libertà dell'individuo nella definizione della responsabilità: gli dei, infatti, pur biasimando l'errore dell'eroe, non possano fare nulla per impedire il comportamento oltraggioso rivolto verso il *soma* di Ettore – fattore confermativo in un certo senso della responsabilità personale di cui gli eroi omerici sono dotati, seppur soggetti alla Moira.

Più che una caratterizzazione morale o estetica, tuttavia, a mio parere qui emerge fortemente la valenza sociale che l'aggettivo ha assunto e che è penetrata in una espressione linguistica cristallizzata nel contesto

<sup>1</sup> *Il.* XIX 155 – 156.

<sup>2</sup> *Il.* XXIV 53 – 54.

<sup>3</sup> Cf. Adkins 1960, p. 37 – 38.

sociale<sup>1</sup>.

Dall'indagine complessiva ci sembra tuttavia di poter affermare che la definizione *sociale*, che avrà dopo Omero grande sviluppo nell'epoca arcaica e classica, si sostanzia – lo ribadiamo – di una traslazione che trova il suo punto di partenza in una definizione etica e di estetica dell'azione relativa all'eroe. La valenza sociale del sostantivo già all'interno dell'*Iliade* è fortemente affermata a partire da una risoluzione semantica che l'aggettivo ha acquisito in un contesto storico-sociale arcaico, che viene proiettata nella rielaborazione tarda dell'epica greca arcaica all'interno del testo iliadico.

## 8. ἔσθλός

Nel chiarire la risoluzione semantica di *esthlos* si deve in primo luogo riscontrare la forte analogia di connotati che accomuna l'aggettivo agli altri due, appena studiati, nella natura principalmente valutativa ed estetica della semantica iniziale: troviamo infatti l'espressione impersonale ἔσθλόν [ἐστι]<sup>2</sup> ('è bene') e dei casi in cui l'aggettivo viene riferito alla βουλή<sup>3</sup>, al δαίτος<sup>4</sup>, all'ἔπος<sup>5</sup>, ai κειμήλια<sup>6</sup>, ai φάρμακα<sup>7</sup> con una connotazione positiva dei termini di riferimento.

Vediamo adesso come l'aggettivo realizzi il suo apporto semantico quando esso viene riferito all'eroe, al guerriero; in questo ambito specifico sembra riproporsi la stessa dinamica che abbiamo riscontrato

---

<sup>1</sup> In questo siamo d'accordo con Dover, che compara l'espressione ἄγαθός περ ἐόν con formule espressionali moderne come per esempio "With respect, Sir...", tipiche di una dimensione sociale regolata da norme formali (cf. Dover 1983, p.38).

<sup>2</sup> *Il.* XXIV 301.

<sup>3</sup> *Il.* XVIII 313.

<sup>4</sup> *Il.* I 576.

<sup>5</sup> *Il.* I 108.

<sup>6</sup> *Il.* IX 330; XXIV 381.

<sup>7</sup> *Il.* XI 831.

già per *aristos* e per *agathos*, nella misura di una caratterizzazione valutativa delle qualità e dello statuto eroico del guerriero, quando esso compaia al singolare e riferito ad una specifica identità eroica, e di una funzionalità collettivizzante, quando esso occorra invece al plurale.

Di fronte alla totalità delle occorrenze di ἔσθλός notiamo prima di tutto una considerevole preponderanza di occorrenze singolari. A questo fattore si aggiunga poi che le poche occorrenze plurali presenti nel testo sono cristallizzate in una unica costruzione formulare ‘πολλοί τε καὶ ἔσθλοί’ con la variante ‘πολέες τε καὶ ἔσθλοί’<sup>1</sup> in clausola finale. La funzionalità metrica molto evidente di questa formula ci può facilmente far pensare ad una intromissione tarda del plurale nella trama del testo, che presenta per lo più il termine al singolare; in due casi poi l’aggettivo al plurale viene riferito ai *figli dei Troiani*, ma inserito in un esametro che si ripete nella sua completezza solo due volte e per giunta a distanza di pochi versi<sup>2</sup>.

Una sostanziale rarità dell’aggettivo in occorrenza plurale, per di più in formule molto cristallizzate, si riscontra anche nell’*Odissea* e nella produzione lirica arcaica – in particolare in Esiodo e in Teognide di Megara, nella cui produzione letteraria continua ad essere molto vivo l’uso di *esthlos*.

Nelle occorrenze al singolare la situazione tipica si realizza nella formula ‘ἔσθλός + il nome dell’eroe’ oppure nella espressione formulare ‘ἔσθλός ἀνὴρ’<sup>3</sup>, in prevalente riferimento agli eroi, quando essi si trovino nel momento culminante della battaglia. La risoluzione semantica dell’aggettivo oscilla inoltre da casi in cui c’è una evidente connotazione qualificativa dell’eroe – del suo essere un prode in battaglia – a casi in cui esso ha piuttosto il valore di ‘titolatura’, di indice del suo statuto eroico o – riformulando l’assunto secondo una chiave interpretativa che

<sup>1</sup> *Il.* III 151; IV 298; V 624; VI 452; XIII 709; XXIV 167, 204, 520.

<sup>2</sup> L’esametro in questione è ‘δῶδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἔσθλοὺς’ (*Il.* XXIII 175, 181).

<sup>3</sup> *Il.* XVI 600; XIX 122; XXIII 112



abbiamo già adottato per *aristos* e *agathos* – dal primario significato qualificativo sia passato a designare l'eroe, nel suo statuto eroico e nel suo statuto sociale.

Per quanto riguarda la prima definizione, il valore dell'aggettivo viene chiarito da una opposizione semantica ben esplicitata nel testo omerico tra ἐσθλός e κακός<sup>1</sup>. Nell'Iliade e nell'Odissea troviamo una elaborazione dicotomica tra i due termini attraverso l'accostamento contrastivo degli stessi nel corso del *discours* poetico.

Quando Nestore, per esempio, invita Agamennone a dividere l'esercito per tribù e fratrie il fine sembra essere quello di vedere quale dei capi sia ἐσθλός e quale sia κακός:

‘γνώσῃ ἔπειθ’ ὅς θ’ ἡγεμόνων κακὸς ὅς τέ νυ λαῶν  
ἦδ’ ὅς κ’ ἐσθλὸς ἔησι· [...]’<sup>2</sup>

(‘vedrai allora quale dei capi, quale dei popoli è vile,  
quale sia valoroso; [...]’)

Nello schieramento dell'esercito, la disposizione tattica sembra essere rivelatrice della prodezza militare. Anche in IV 298–299 Nestore schiera l'esercito in base al valore:

‘πεζοὺς δ’ ἐξόπιθε στῆσεν πολέας τε καὶ ἐσθλοὺς  
ἔρκος ἔμεν πολέμοιο· κακοὺς δ’ ἐκ μέσσοις ἔλασεν,  
ὄφρα καὶ οὐκ ἐθέλων τις ἀναγκαίῃ πολεμίζοι’<sup>3</sup>.

(‘i fanti schierò in retroguardia, in gran numero e gagliardi,

<sup>1</sup> L'opposizione semantica *esthlos/ kakos* viene chiarita già da Adkins e Yamagata (cf. Adkins 1960, p. 48 e Yamagata 1993, p. 192 ss.)

<sup>2</sup> *Il.* II 366.

<sup>3</sup> *Il.* IV 297-299.

perché facessero muro nella battaglia; i peggiori li mise nel mezzo, cosicché, sia pur contro voglia, facessero guerra per forza.)

Riportiamo ancora un esempio che, a nostro avviso, chiarisce molto bene un significato più ‘specialistico’ dell’aggettivo – epiteto ‘ἐcθλός’. Nel passo in questione Ettore, di fronte ad Andromaca, espone le ragioni etiche per cui non può sottrarsi alla guerra.

[...]

αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρῳάδας ἐλκεσιπέπλους,  
αἶ κε κακὸς ὥς νόσφιν ἄλυσκάζω πολέμοιο·  
οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐcθλὸς  
αἰεὶ καὶ πρότοις μετὰ Τρώεσσι μάχεσθαι  
ἄρνούμενος πατρός τε μέγα κλέος ἢ δ’ ἐμὸν αὐτοῦ<sup>1</sup>.

(‘Provo vergogna di fronte a Troiani e Troiane dai pepli fluenti,  
se come un vile m’imbosco al riparo dalla guerra;  
né così mi detta il mio cuore, perché imparai ad essere prode  
sempre e fra i Troiani a battermi in prima fila,  
per fare onore alla splendida gloria dl padre mio e di me stesso’)<sup>2</sup>

In questo luogo troviamo ancora una volta l’opposizione funzionale *esthlos/kakos* in termini che, oltre a dare all’aggettivo una componente qualificativa, lo connotano anche dal punto di vista normativo; il termine *esthlos* in questo contesto sembra essere infatti sintetico di un modello specifico di figura sociale, caratterizzata secondo un *pattern* comportamentale specifico.

Sembra interessante notare, inoltre, come *esthlos* compaia in numerose

<sup>1</sup> *Il.* VI 441-446.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda l’opposizione *esthlos/kakos* si considerino anche, oltre ai passi già citati, *Il.* I 108; VI 489; IX 319; XXIV 530.

occorrenze come attributo di *kleos* nella formula ‘κλέος ἐσθλός’<sup>1</sup>. Il termine ‘*kleos*’ viene generalmente tradotto con ‘gloria’, ‘fama’, ‘reputazione’; ci sembra, tuttavia, che la significazione più pertinente della nozione sia da ricercare in nozioni altre rispetto alla accezione filtrata attraverso le nostre categorie culturali. Già lo Chantraine fa notare come il *kleos* in Omero denoti talvolta anche una ‘*action d’éclat*’<sup>2</sup>; esso si definisce inoltre spesso, nella realtà del *discours* epico, quale dimensione personificata, alla stessa maniera in cui, per esempio, ‘*Mache*’ o ‘*Eris*’ possono designare la *battaglia* o la *discordia* e al contempo la *dimensione personificata* della battaglia o della discordia, motore agente dell’atto concreto in una misura che permea la realtà di un senso ‘divino’, che toglie agli uomini qualsiasi responsabilità d’atto.

Nella affermazione di ogni singola identità eroica, dunque, il *kleos* sembra essere quasi un sostrato della condizione eroica, nella dimensione in cui ciascun singolo eroe ha il suo *kleos*, è prodotto e al contempo artefice del proprio *kleos* personale.

Il fatto, dunque, che il *kleos* stesso sia frequentemente qualificato come *esthlos* ci porta a chiarire la significazione dell’aggettivo in una dimensione prettamente *eroica* - dimensione che, in un momento storico in cui il testo epico è stato strumentalizzato, è diventato terreno su cui installare una rielaborazione dello statuto del guerriero, di una linea di discendenza tra le vecchie generazioni guerriere e nobili e le nuove, le attuali, ha portato poi ad una traslazione di un termine specialistico del vocabolario ‘mitico’ in una realtà di semantica ‘sociale’, che si è aggiunta in un momento tardo sulla struttura più arcaica della dizione omerica.

<sup>1</sup> Il. V 3, 273; IX 415; XVII 16, 143; XVIII 121; XXIII 280.

<sup>2</sup> Cf. Chantraine 1968, p. 540.

## Capitolo VI

### Logiche trasversali di composizione identitaria

#### 1. Achei e Troiani. Costruzione poetica di una opposizione

Abbiamo dunque visto come la designazione del gruppo militare aristocratico si dispieghi all'interno del poema, quali siano le implicazioni ideologiche e quali le differenze tra gli ἄριστοι e gli ἄριστῆες. Sembra interessante inoltre vedere come la differenza funzionale tra i due termini assuma valore anche nella misura della costruzione epica dell'opposizione identitaria tra Achei e Troiani.

Gli ἄριστοι infatti possono essere i guerrieri Achei come i guerrieri Troiani. Abbiamo invece già notato, relativamente al plurale ἄριστῆες, che il sostantivo nell'*Iliade* si riferisce unicamente agli Achei.

Questa sostanziale differenza ci rende più esplicito come nella definizione di ἄριστῆες ci sia una precisa volontà di riferirsi ad un passato della *propria* storia. Se pensiamo cioè al poema dell'*Iliade* nel contesto specifico delle realtà aristocratiche arcaiche e dell'origine della *polis*, la definizione dei contorni di una *élite* come quella degli ἄριστῆες, ha una funzione prettamente ideologizzante, nella misura di una costruzione di storia comune.

Considerando infatti che la nozione comune di *Hellas* cominci ad affermarsi proprio nel periodo in cui i due poemi omerici assumevano una forma unitaria, la elaborazione culturale di ἄριστῆες, così come è

stata in questo studio descritta, può essere stata proiettata in riferimento alla nozione di una propria storia culturale.

Quando infatti si menzionano gli 'ἄριστῆες' i troiani non partecipano di tale definizione. La categoria degli 'ἄριστῆες' infatti sancisce una differenziazione etnica, che invece nell'epica non interviene al livello ideologico.

Al livello strettamente *culturale* si può in certa misura riscontrare una elaborazione delle due identità – quella achea e quella troiana – per differenze; relativamente ai rapporti di parentela, per esempio, l'*Iliade* ci dà testimonianza di una struttura di organizzazione familiare sconosciuta alla società greca – la *joint family* di Priamo; dall'altro lato, presso gli Achei, sembrerebbe che l'unità costitutiva della famiglia sia rappresentata dall'οἶκος, che è al contempo una sorta di cellula economica su cui costituisce l'identità dell'aristocratico<sup>1</sup>.

Nella organizzazione militare intervengono inoltre delle categorizzazioni che rimandano a divisioni familiari molto arcaiche che sopravvivono in certi stadi del percorso elaborativo del poema – rifunzionalizzate in termini di struttura sociale.

Anche qui si possono riscontrare delle differenziazioni culturali tra le due etnie che si scontrano nella guerra.

Nel II libro dell'*Iliade* Nestore, spronando Agamennone a continuare a combattere, lo invita a organizzare l'esercito. Troviamo in questo passo il riferimento ad un tipo di organizzazione militare che si realizza sulla base di *tribù* (φῦλαι) e *fratrie* (φροῖται).

'κρῖν' ἄνδρας κατὰ φύλα κατὰ φροῖτας Ἀγάμεμνον,  
ὥς φροῖτη φροῖτηφιν ἀρήγη, φύλα δὲ φύλοις.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. Vidal-Nquet 1972, pp. 54-55.

<sup>2</sup> *Il.* II 362 -363.

(‘per tribù e per fratrie, Agamennone, ordina gli uomini,  
così che tribù porti aiuto a tribù, una fratria alle fratrie vicine.)

La *fratria* è un tipo di formazione familiare molto arcaica<sup>1</sup>, che costituisce dunque criterio di organizzazione militare per gli Achei, ma non per i Troiani, che, al contrario, non sembrano conoscerla.

Inoltre, mentre i greci sembrano avere in guerra un assetto *confederale*, con una serie di micro – formazioni etniche e politiche, guidate da un proprio *basileus*, riunite nella spedizione contro Troia sotto la guida complessiva dell’*anax* Agamennone, i troiani al contrario sono affiancati in guerra da una rete di alleati, ma non appare all’evidenza del testo alcun tipo di organizzazione strutturale che coordini in termini gerarchici le diverse parti dell’esercito.

All’interno del poema, dunque, è presente una differenziazione culturale che si esplicita in una menzione di forme di realtà, di cui probabilmente restano relitti, rifratti nella memoria del cantore, ma senza più alcuna consistenza di attualità rispetto ad una fase, anche primaria, di composizione unitaria del poema<sup>2</sup>.

Ma nella struttura dell’*Iliade* l’identità etnica non viene affermata in base alla percezione di alterità che i Greci svilupparono in epoca storica già a partire da Erodoto, elaborando la categoria di *barbaros* – una categoria che si basa sulla differenza d’uso del linguaggio ma che si sostanzia ideologicamente della affermazione della superiorità dei costumi ellenici

---

<sup>1</sup> Cf. Gernet 1983b, pp. 163 - 164; Mele 1978, pp.38 -40; Lepore 1978, pp. 187 – 190;

<sup>2</sup> Una forte immagine di questa rarefazione della realtà storica arcaica la troviamo per esempio nell’analisi del lessico della parentela omerica. Un termine come *κασίγνητος* è un *souvenir* di un sistema di filiazione uterina, che appare superato nel momento in cui troviamo sempre all’interno dell’*Iliade* il termine *ἀδελφός*, designante il fratello in un sistema patrilineare. (Cf. Gernet 1983b, pp. 160 – 161). Il termine di discendenza indoeuropea *φράτηρ* (<\**bhrather* – cf. Benveniste 1969, p. ) è superato ma, come abbiamo visto, rimane nel lessico con una rifunzionalizzazione del suo statuto.

rispetto a quelli non-greci<sup>1</sup>. L'opposizione funzionale tra Greci e Barbari non sussiste nell'*Iliade*. I Troiani e i Greci, come abbiamo già sottolineato nel II capitolo, parlano la stessa lingua, si riuniscono in assemblee congiunte dei due eserciti avversari e dialogano tra loro<sup>2</sup>.

La costruzione funzionale di una opposizione etnica non influenzata da fattori ideologici e soprattutto non influenzata da una affermazione della superiorità culturale ellenica rispetto a quella dei Troiani<sup>3</sup>, inoltre, si può spiegare sotto un duplice punto di vista, storico e funzionale.

Dal punto di vista storico possiamo pensare, infatti, che nelle prime fasi di formazione dell'epica, l'attività aedica si svolgesse in Grecia allo stesso modo che in quei punti dell'Asia in cui Greci e non-Greci dovevano avere dei rapporti di cooperazione molto più vitali di quelli che si andarono formalizzando in età storica. Le testimonianze di un filo epico che narrava la stirpe di Enea nella Troade ci fa facilmente presupporre che ci fosse almeno un ristretto gruppo di aedi in contatto con qualche dinastia microasiatica che facesse risalire la sua discendenza al mitico eroe troiano<sup>4</sup>.

Il punto di vista funzionale, invece, insito nella costruzione dell'epica, vede l'*Iliade* come trama elaborativa di un sistema di mentalità delle *élites*, manifestazione di una '*funzione aristocratica*' che a partire dal mondo dei guerrieri si mantiene attiva nelle diverse fasi storiche dell'aristocrazia greca e si esplicita non attraverso una differenziazione

---

<sup>1</sup> La opposizione tra Greci e Barbari si sviluppa lentamente nel corso della costruzione della identità nazionale ellenica, dalla fine delle Guerre Persiane fino al culmine dell'età ellenistica, secondo categorie prettamente qualificative e discriminanti. La percezione della superiorità ellenica – nei costumi e nella lingua, fattore che portò i Greci a imporre sempre la loro lingua e i loro costumi piuttosto che apprenderne altri differenti – sarà poi l'elemento principale della disgregazione totale della cultura ellenica al termine della parabola discendente della loro civiltà (cf. Momigliano 1975).

<sup>2</sup> Cf. *Il. VII*.

<sup>3</sup> Così nota anche Mazzarino, che definisce Ettore come 'immagine purissima dell'educazione aristocratica greca' (Cf. Mazzarino 1989, p. 84)

<sup>4</sup> Cf. Mazzarino 1989, p.87.

sociale interna tra coloro che hanno un privilegio legato alla nascita illustre, la ricchezza e il potere – fattori sicuramente rintracciabili sul piano della realtà storica ma non sufficienti a spiegare lo statuto delle aristocrazie greche – ma attraverso ‘modalità di riconoscimento sociale’<sup>1</sup> che si mantengono funzionanti anche in epoca storica nella affermazione del privilegio di status elitario.

Se infatti all’interno dell’*Iliade* la *funzione aristocratica* agisce in ordine superiore rispetto alla gerarchia sociale interna, analogamente essa opera nella definizione dei rapporti tra Achei e Troiani nel conflitto.

Se apprezziamo infatti l’*Iliade* quale costruzione culturale di una ideologia aristocratica che fonda il suo carattere arcaizzante nel suo rapporto con la *funzione guerriera* e dunque sulla definizione ideale dell’élite a partire dalla aderenza all’apparato normativo ‘pregiuridico’ dell’*aristeuein*, l’operatività della guerra dal punto di vista culturale non viene concepita su una semplice opposizione tra parti contrapposte, ma come momento sociale in cui il singolo guerriero può mettere in pratica il ‘codice eroico’ e riaffermare costantemente la propria identità.

La logica paritaria della aristocrazia omerica, sia che consideriamo il campo acheo sia che consideriamo quello troiano, e – aggiungerei – sia che consideriamo la articolazione del rapporto tra i due eserciti – si basa sulla necessità di combattere all’interno di un sistema, di una *struttura* fondata su un apparato normativo condiviso.

I guerrieri avversari, prima di scontrarsi con le armi, parlano tra loro, dispiegando vicendevolmente la loro autopresentazione genealogica. Essi condividono una mentalità ed un codice guerriero, si comportano secondo determinate regole condivise e da questo punto di vista convenzionale sono tutti ‘ἄριστοι’.

---

<sup>1</sup> La definizione fa capo a Alain Duploux (cf. Duploux 1996)



Per esempio, quando un guerriero viene ferito o cade in battaglia, i compagni *aristoi* – nella dimensione specifica della *eteria* – fanno cerchio attorno a lui per impedire ai componenti dell'esercito avversario di colpirlo ancora oppure di oltraggiare o rapire il *soma*, impedendo così che per l'eroe caduto si svolgano i funerali<sup>1</sup>.

Il codice guerriero che caratterizza lo statuto degli *aristoi*, appare dunque una sovrastruttura applicata alla leggenda eroica e formulata in termini normativi ed ideologici da una identità che si colloca all'esterno della realtà storica – più precisamente nella dimensione poetica dell'*epica greca arcaica*. Si tratta di una macro-operazione di creazione di una mentalità aristocratica basata sulla funzione guerriera. Essa risale probabilmente all'età arcaica e continua ad essere attiva anche nella ideologia della *polis* classica. Come ha affermato Walter Donlan, "historically real or not, the epic system of values was very real to the Greeks of the Archaic and Classical periods (and beyond), who had no doubts about the literal existence of the events, characters and behavioral standard depicted in the epics"<sup>2</sup>.

I guerrieri, dunque, sia gli Achei sia i Troiani, sono iscritti in una composizione sociale che supera l'identità etnica e abbraccia trasversalmente una classe superiore, una sorta di categoria di umanità egualitaria. I guerrieri sono, in altre parole, tutti *aristoi* in quanto un *aristos* può combattere soltanto contro un altro *aristos*. L'esito della competizione, infatti, non è concepito in funzione del bene della collettività di cui l'individuo fa parte. Esso è concepito solo in funzione della competizione stessa che ha senso solo se messa in atto tra individui che rispondono a determinati requisiti: uno statuto *eroico* e una genealogia illustre.

---

<sup>1</sup> Cf. *Il.* IV 211; XIV 424; XVII 368; XVII 509.

<sup>2</sup> Donlan 1980.

Questo secondo aspetto del problema ci chiarifica come tale costruzione ideologica si sostanzi in relazione alle due parti del conflitto, gli Achei e i Troiani, e come si configuri la funzione stessa dell'epica nel rielaborare un macroapparato di referenza valoriale che rimarrà saldo nelle fasi di formazione dell'uomo greco dalle aristocrazie della *polis* arcaica fino al costituirsi dell'identità civica nella città democratica.

Da una parte infatti l'*Iliade* e l'*Odissea* acquisteranno una fortuna durante tutto il corso della storia greca che può essere spiegato in relazione alla funzione di manifesto ideologico della nozione unitaria di *Hellas* che i poemi assumono, soprattutto nelle occasioni aggregative panelleniche, ma che tuttavia non possiamo far risalire oltre la conclusione delle *Guerre persiane*<sup>1</sup>.

In uno stadio della storia greca che si percepisce dunque come unità *culturale*, ci possiamo chiedere dunque se non sia intervenuto un atto di *parole* che ha apportato alla *langue* epica una *variatio* – nei termini di ‘finzione storica’, di creazione di antenati illustri – gli ἀριστῆες - nello stesso tempo in cui i culti degli eroi diventavano elementi costituenti delle identità delle nuove formazioni politiche parallelamente ad una formazione sociale – gli ἄριστοι - che si identifica secondo parametri prevalentemente etici.

Di fronte a questa doppia composizione identitaria, come si colloca il gruppo dei combattenti menzionato nel *Catalogo dei Greci* e nel *Catalogo dei Troiani*, rispetto a questa composizione dell'identità eroica?

La comunità degli eroi corrisponde alla comunità degli *agathoi/aristoi/esthloi*; essa si articola rispetto alla identità etnica in una logica trasversale, che attraversa tutte le caselle di una identificazione etnica, ma al contempo va a costituire un insieme ad essa superiore, abbraccia tutti i componenti di una classe sociale di

---

<sup>1</sup> 449 a. C.

individui superiori per nascita, che si sostanzia di una premessa genealogica, ereditaria, mitica e inviolabile e si realizza costantemente nell'individuo, nella applicazione e ostentazione del '*codice eroico*'.

Accanto a questa doppia articolazione identitaria, in una dinamica interna per cui quella superetnica e trasversale sembrerebbe avere uno statuto di maggiore importanza rispetto a quella etnica, che in un contesto di guerra ci sembrerebbe più pertinente, troviamo poi gli *aristees*. Il dato linguistico, il riferimento, cioè, costante del collettivo *aristees* al gruppo degli Achei, senza alcun tipo di eccezione, in situazioni marcatamente arcaizzanti nel complesso della leggenda iliadica, ci porta a rintracciare nella elaborazione narrativa di questo gruppo specifico una ulteriore operazione culturale di costruzione storicamente realizzatasi nel momento in cui l'Iliade è diventata un forte canone di autoidentificazione etnica e nazionale.

## Capitolo VII

### **Genealogie omeriche e costruzione dell'arcaico.**

#### **1. Recitare una genealogia: valore sociale dell'atto enunciativo.**

Abbiamo tracciato i termini di un'identità del guerriero omerico, nella sua componente eroica e in rapporto alla polivalenza della nozione di *aristos*. Abbiamo inoltre chiarito quanto i parametri di definizione della '*funzione guerriera*' e della '*funzione aristocratica*' si sostanzino sul piano della realtà storica di una serie di pratiche rituali sociali volte ad affermare alcune specifiche prerogative che la storiografia classica ha identificato come definitorie della aristocrazia greca.

Ci occupiamo a questo punto della analisi di una di queste 'modalità di riconoscimento sociale', l'enunciazione della genealogia, che rappresenta oggettivamente, dal punto di vista interno del *récit* epico, la manifestazione autoreferenziale più efficace per dichiararsi in possesso delle prerogative necessarie del guerriero funzionali ad accedere alla competizione.

La genealogia è infatti estremamente produttiva sul piano della narrazione eroica ma l'importanza che le accordiamo è anche legata ad un preciso vincolo che l'atto enunciativo di una linea genealogica sembra instaurare tra una reclamata *eugeneia* da parte degli *aristoi* di età storica e la strumentalizzazione ideologica dei poemi epici stessi in chiave di 'creazione di antenati illustri' – operazione volta evidentemente, come abbiamo diffusamente detto, ad affermare la propria legittimità istituzionale.

L'affermazione del privilegio genealogico, che si riflette anche nella costituzione dei culti eroici, di cui abbiamo in parte già parlato nel III capitolo, acquista una importanza decisiva nella permanenza di una identità più conservatrice di fronte ad una nuova componente sociale che basava il suo privilegio unicamente sulla ricchezza<sup>1</sup>. I poemi, in quest'ottica, sono funzionali alla riconferma costante di una superiorità sociale basata sulla nascita.

Assumendo dunque la forma enunciativa della genealogia stessa, elenco idealmente inviolabile nella struttura, prodotto di una mnemotecnica paragonabile alla forma del *Catalogo*, essa assume una pregnanza ideologica ben precisa<sup>2</sup>. La fissità veicolata dalla memoria del cantore, i cui caratteri di sacralità ne affermano contemporaneamente la autorevolezza e la inviolabilità, si iscrive cioè nello scopo preciso di determinare parametri sociali<sup>3</sup>.

Si instaura in questo modo un legame tra l'enunciazione epica all'interno di un contesto sociale *storico* e la pratica di affermazione identitaria propria del guerriero epico, dell'uomo della narrazione.

Un *aristos*, in altri termini, è potenzialmente tale perché ha ricevuto questa condizione per nascita. La stessa aderenza ad un *codice eroico*, che abbiamo definito fondatrice dello statuto eroico, si esplica nella volontà di non spezzare un filo lungo e che trascina con sé il *kleos* perpetuo dei propri padri da trasmettere ai propri figli. Le due occorrenze della forma verbale di *aristeuein* che abbiamo indicato come quelle che meglio ci chiariscono la semantica *culturale* del significante -

---

<sup>1</sup> Cf. Duplouy 2006, p.37.

<sup>2</sup> Sugli aspetti di interazione tra memoria mitica, enunciazione del *Catalogo* – nelle sue varie forme – e risvolto sociale cf. Perceau 1998, *passim*.

<sup>3</sup> Cf. Perceau 1998, pp. 21 – 36; Calame, 1986, pp.159-161; Calame 1996, pp. 78-9.

‘αἶεν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων’<sup>1</sup> si completano con l’esplicitazione del fine di un determinato agire:

μηδὲ γένος πατέρων αἰσχυνέμεν, οἳ μέγ’ ἄριστοι  
ἔν τ’ Ἐφύρῃ ἐγένοντο καὶ ἐν Λυκίῃ εὐρείῃ.<sup>2</sup>

(‘di non far vergogna alla stirpe dei padri, che di gran lunga i primi  
Furono tanto ad Efira, quanto nell’ampia Licia’).

Uno degli elementi basilari della mentalità eroica è infatti la preoccupazione dell’incidenza che la propria azione possa avere sia sulla linea futura, che sulla linea passata. Il *kleos* o l’*aidos*, che sono prioritariamente un ‘fatto sociale’<sup>3</sup>, non si esauriscono cioè soltanto nella definizione dell’identità eroica in termini sincronici ma incidono in modo indelebile sulla discendenza del suo *genos* e sulla memoria dei suoi antenati<sup>4</sup>.

Bouvier fa notare infatti come i termini *aischron*, *aischos*, *elencheie*, *lobe* e *akleios*, siano sempre frequentemente seguiti dalla formula ‘*kai essomenoisi puthesthai*’<sup>5</sup>.

La preoccupazione dell’eroe sulla sua *performance* è legata cioè al solo obbligo morale e sociale di essere degno del suo lignaggio.

## 2. Presentarsi all’altro.

Abbiamo già detto dunque che la società omerica è marcata da una legittimazione genealogica che non può decadere per sua natura. Quando un eroe deve presentarsi all’avversario, non basta esplicitare il proprio nome. Quest’ultimo, al contrario, appare un dettaglio

<sup>1</sup> Cf. *Il.* VI 208 e *Il.* XI 784. Cf. *infra*, p. 73.

<sup>2</sup> Cf. *Il.* VI 209-10 e *Il.* XI 785-6.

<sup>3</sup> Redfield definisce l’*aidos* ‘ethic emotion’. Cf. Redfield 1975, p. 57-8.

<sup>4</sup> Bouvier L’heros a une double dette de gloire pour les generations future set les passées’ (Cf. Bouvier 2005, p. 99).

<sup>5</sup> Cf. Bouvier 2005, p. 93-4.

aggiuntivo, non necessario e infatti spesso implicito dietro il patronimico, che è il marchio deittico della maggiore importanza nella definizione del guerriero omerico.

Sono solamente sei infatti i casi in cui un eroe di parte greca non viene presentato attraverso il patronimico. Molto più spesso questo accade nella presentazione di un eroe troiano.

Quando l'eroe poi entra in contatto con un'altra individualità, l'incontro è sempre caratterizzato da una formalità ritualizzata che, nella articolazione dei rapporti umani allo stadio omerico, ha il valore di una vera e propria obbligazione.

L'avere cioè una storia genealogica significa appartenere alla classe degli *aristoi* e dunque avere accesso alla competizione bellica<sup>1</sup>.

La genealogia è una sorta di bagaglio che il singolo eroe, dal più importante al minore, si porta dietro nella memoria, così come è nella memoria che si custodisce la propria identità. In ogni singolo atto enunciativo della propria genealogia, dunque, il guerriero si riconferma nel suo statuto; diciamo con Pierre Brulé *'Il se sait eugénès ou gennaios par elle et dit ainsi aux autres le capital sur lequel il vit'*<sup>2</sup>

L'importanza di appartenere ad un lignaggio che imponga il rispetto da parte di chi si trovi di fronte, contro, o di chi si trovi di fianco in combattimento sembra trovare inoltre sostegno in un aspetto dell'uso della lingua: l'esplicitazione della propria genealogia viene costruita sempre con il verbo εὐχόμεαι<sup>3</sup>. Non si è, dunque, ma 'ci si vanta' di essere. Particolarmente pregnante appare poi il riferimento ad un

---

<sup>1</sup> Cf. Higbie 1995, p. 8.

<sup>2</sup> Cf. Brulé 2007, p. 455.

<sup>3</sup> *Il.* V 246, 248; VI 211; XIII 54; XX 209, 241; XIX 101; XXI 187. *Od.* I 180, 418; IX 519, 529; XV 425; XVII 373.

preciso γένος<sup>1</sup> o ad una paternità specifica, nelle clausole esametriche ‘εὐχομαι εἶναι’ o ‘εὐχεται εἶναι’, a seconda che si tratti di un discorso in prima persona o di un rimando ad una terza persona. L’espressione ‘εὐχομαι εἶναι’ non si risolve soltanto nella dimensione della formularità dell’epica, ma ci testimonia in qualche modo l’esistenza di una espressione cristallizzata nel patrimonio linguistico, che rinvia di conseguenza ad una precisa categoria mentale. Il “vantare la stirpe”, atto autoreferenziale e solenne di fronte all’avversario o alla comunità, risponde chiaramente ad una sorta di attesa da parte dell’*altro*, inscritta a sua volta in un codice comportamentale condiviso.

Jean Louis Perpillou ha ben dimostrato come l’impiego di questo verbo rinvii ad una precisa “rivendicazione del soggetto” in rapporto a nozioni che sono *sempre* di natura sociale e implicanti situazioni e relazioni all’interno di un dato gruppo<sup>2</sup>.

Questo appare ancor più evidente nei casi in cui il verbo ‘εὐχεσθαι’ accompagnato da ‘εἶναι’ non fa da supporto all’affermazione di essere ‘figlio di’ ma dell’essere ἄριστος<sup>3</sup> oppure ἀμείνων<sup>4</sup>. Le ultime occorrenze menzionate appaiono estremamente significative ai fini della nostra dimostrazione: vantarsi di essere ‘figlio di *qualcuno*’ equivale in un certo senso ad esplicitare il proprio status – posseduto in quanto “diritto permanente”<sup>5</sup> – di appartenente ad un determinato gruppo sociale.

---

<sup>1</sup> Quando parliamo di γένος in Omero si fa riferimento ad una stirpe. Sul significato che il termine assume nell’epica greca arcaica si rimanda oltre in questa trattazione.

<sup>2</sup> Cf. Perpillou 1972. Il linguista francese fa notare infatti come il verbo εὐχεσθαι venga impiegato anche per esprimere un legame matrimoniale (*Il.* VIII 190; *Od.* XI 261) oppure la condizione di ξείνος (*Od.* XXIII 114) o ancora di supplice (*Od.* V 444, 450; XIII 231; XVI 67) e sottolinea inoltre che, quando il campo semantico del verbo si sposta sul piano religioso, quando cioè esso significa “pregare” gli dei, è sempre la funzione *sociale* che viene sottintesa, in quanto in possesso della prerogativa di esercitare un ruolo nel culto.

<sup>3</sup> *Il.* I 91; II 82; XV 296; XXIII 669.

<sup>4</sup> *Il.* V 173.

<sup>5</sup> Cf. Perpillou 1972.



L'eroe, infatti, compie quest'atto in precisi momenti: prima di combattere, prima di parlare e talvolta prima di morire. E i campi di applicazione del codice eroico sintetizzato, come abbiamo già visto, nel significato di ἀριστεύειν, sono appunto in primo luogo la μάχη e in secondo luogo la βουλή.

Esplicitare, inoltre, una genealogia, nella forma del catalogo, propria della dizione epica, risponde ad una ben determinata esigenza all'interno della società degli eroi omerici: non solo quella affermare la legittimità del proprio titolo ma anche quella di renderla visibile agli altri membri della comunità.

L'enunciazione solenne, sottolineata anche dall'accostamento stesso di 'εὔχεσθαι' ad una serie di verbi appartenenti alla categoria del parlare ('ἀγορεύειν' che determina precisamente la finalità pubblica del prendere la parola; 'αὐδᾶν, προσαυδᾶν, φωνεῖν caratterizzanti una specifica dimensione di articolazione vocale, che si realizza cioè solo all'interno di un contesto umano, mortale) o del rendere chiaro (φάναι).

### **3. Uso e abuso della *eugeneia*. Dalla recitazione mitica alla contestualizzazione storica.**

L'inchiesta letteraria condotta da Yves Kernaléguen<sup>1</sup> sulla *Eugeneia*, ripresa anche da Pierre Brulé nello studio sull' '*être fils dans l'Iliade*'<sup>2</sup>, ha dimostrato come allo stadio omerico stesso la nozione non rappresenti un '*donné intangible*' ma piuttosto un capitale variabile, soggetto a cadute o riprese in funzione del comportamento dell'eroe stesso.

La labilità del rapporto tra il possessore del privilegio e il privilegio stesso sancisce cioè il valore di prestigio che esso determina. L'essere

---

<sup>1</sup> Cf. Kernaléguen 2006.

<sup>2</sup> Cf. Brulé 2007, p. 455.

un *eugenes* significa essere un *aristos* e la relazione tra i due termini in Omero è assolutamente biunivoca.

Nel processo di laicizzazione della valenza omerica di *aristos*, se da una parte le *élites* aristocratiche di età storica mantengono costante questo rapporto tra l'affermazione del loro status e il richiamarsi ad antenati illustri, dall'altra l'instaurazione del legame prende la forma di una costruzione ideologica, affermandosi dunque non tanto come esplicitazione continua della propria prerogativa sociale quanto in termini di pratiche taciute, che manifestano, cioè, la loro funzionalità indirettamente.

Alain Duplouy discute polemicamente la tesi di George Calhoun<sup>1</sup> che affermava la assenza completa di un legame tra i guerrieri omerici e la nozione di *eugeneia*, sostenendo sostanzialmente che allo stadio documentato dall'epica gli *aristoi* non avevano ancora preso coscienza della propria superiorità e non si autopercepivano come gruppo.

La tesi che mirava, come sottolinea Duplouy<sup>2</sup>, a dimostrare che questa autocoscienza aggregativa e valoriale fosse in realtà propria della *polis* democratica, appare fragile anche alla luce di quella che a noi appare come una totale inversione del rapporto diacronico.

Al livello omerico, in altri termini, il rapporto tra collocazione sociale e natali illustri è assolutamente totale mentre è nella realtà storica che l'affermazione del privilegio genealogico diventa meno esplicito e talvolta rinnegato, proprio in virtù di una ricomposizione sociale, cui abbiamo già fatto cenno, che vedeva una aristocrazia di nuovi ricchi rivendicare il potere sulla base del censo.

Il contrasto tra le nuove e le vecchie strutture sociali in età arcaica e ancor più nell'età della *polis*, si esplica nella misura di una effettiva e contemporanea azione di due diverse funzionalità – una, connotata

---

<sup>1</sup> Cf. Calhoun 1934.

<sup>2</sup> Cf. Duplouy 2006, pp. 39 – 40.

dalla intangibilità dello statuto, relativa alle istituzioni antiche in contrasto con una nuova, connotata da una possibile costante discutibilità della propria legittimità.

Con le riforme di Clistene e ancor più con il passaggio soloniano ad un sistema censitario, viene infatti debellato il monopolio delle quattro famiglie di *Eupatridi* sull'Attica, sancendo in questo modo la caduta di una logica gentilizia con l'affermazione della sovranità territoriale.

Il richiamo strumentale alla *eugeneia* dunque ha il preciso scopo di rimontare εἰς τὸ ἀρχαῖον<sup>1</sup> nella misura di una fabbricazione di 'storia' – percepita, cioè, come realtà.

La genealogia dunque è un tratto ancillare del primo tipo di funzionalità e svolge la precisa operazione di far funzionare una struttura mentale arcaica che concepiva il privilegio sociale di natura sacrale e non discutibile.

Le enunciazioni di genealogie, dunque, secondo una logica che non permetteva la messa in discussione della storicità del racconto epico – affermando, in altri termini, il riconoscimento della propria identità in una linea di discendenza da parte delle comunità aristocratiche – trova un suo fondamento ancor prima che nella realtà storica, all'interno dell'epica stessa nella risoluzione della identità *individuale e sociale* nelle origini di sangue.

Da questo punto di vista si comprende allora il valore della genealogia omerica, nella misura stessa in cui la leggenda eroica viene definita quale *fatto sociale totale*.

La funzione della arcaicità del privilegio legato al *Genos* dunque funziona nella Grecia storica in misura parallela alle nuove strutture di mentalità. Questa doppia corsia di parametri di modellamento sociale

---

<sup>1</sup> Cf. Brulé 2007, p.204.

complessivo si rintraccia inoltre in due elementi precisi della civiltà greca di età storica – l’istituzione sociale del *Genos* e l’instaurazione dei culti eroici – fenomeni culturali dotati di una funzionalità assolutamente indipendente dal resto della struttura sociale e religiosa ma al contempo legittimata dal consenso collettivo.

#### 4. *Genos*

Gli studi tradizionali sulla natura del *Genos* hanno sostanzialmente definito questa istituzione sociale come una struttura di famiglie accomunate dal privilegio nobiliare<sup>1</sup>.

L’aspetto più controverso sulla natura del *Genos* è tuttavia sostanziato dalla incongruità di una ricerca di origini volta *eis archaion* e una documentazione complessiva che è al contrario piuttosto tarda<sup>2</sup>.

In Omero non c’è assolutamente traccia di una realtà istituzionale che possa essere identificata con il *Genos*. Al contrario quando il termine compaia nella dizione omerica esso si spiega unicamente in termini di discendenza, seppur la nozione sia carica di elementi mitico-rituali.

Ritornando alle testimonianze storiche sul *Genos* inoltre, dobbiamo tener presente alcuni casi che costituiscono effettivamente problema in rapporto all’esigenza di avere un quadro organicamente coerente per poter effettuare una catalogazione didascalica; il caso più controverso sembra essere quello del *Genos* degli Alcmeonidi che comincia ad essere menzionato come *Genos* soltanto a partire dal IV secolo a. C. mentre precedentemente lo troviamo sempre definito come *oikia*. Seguendo l’ipotesi di Bourriot, il quale nega una reale arcaicità del *Genos* come istituzione sociale mentre, proprio sul caso anomalo degli Alcmeonidi, sostiene che ad un certo punto gli Ateniesi concedessero alle famiglie influenti lo stesso nome ‘tecnico’ delle famiglie sacerdotali eleusine,

---

<sup>1</sup> Cf. Fustel de Coulanges 1864 e Meyer 1893.

<sup>2</sup> Cf. Bourriot 1976.

possiamo escludere che l'istituzione sociale del *Genos* possa rimontare oltre il IV secolo prima della nostra era<sup>1</sup>.

E' indicativo tuttavia come l'appartenenza al *genos* in età storica sia marcato in via prioritaria dalla discendenza da antenati illustri. Si pensi per esempio al ruolo del *genos* degli 'Eupatridi' ("di buon padre")<sup>2</sup> la cui funzione sociale sembra essere insita già nella costruzione antropopoietica di un eponimo.

Come ha sottolineato Louis Gernet, ogni volta che troviamo il *genos* ci si riferisce ad una istituzione nobiliare, il cui statuto si fonda su un privilegio rituale o magico. Lo studioso francese marcava inoltre l'importanza che i nomi 'professionali' ma anche i patronimici hanno nella affermazione del *privilegio* di questa istituzione sociale<sup>3</sup>. Il richiamo alle origini illustri nella nomenclatura è in effetti un fortissimo supporto alla affermazione del privilegio nobiliare che rimandi ad un passato molto illustre.

I tratti di arcaicità che si riscontrano nel *genos* dunque non sono necessariamente tratti di una istituzione conservatrice che sia rimasta impermeabile ai mutamenti storici che hanno coinvolto la città democratica; in essi si potrebbe rintracciare una costruzione tarda di un prestigio sociale inviolabile, che nella cultura greca si iscrive a livello sociale soltanto nel riallacciarsi ad una discendenza illustre.

Se si rintraccia questa funzionalità arcaica all'interno di una società oramai funzionante prevalentemente in base ad altri parametri strutturanti, come quella della *polis* greca, si deve altresì scindere la dimensione dell'*arcaico* da quella dell'*arcaicizzato*.

---

<sup>1</sup> Cf. *idem*. Cf. anche Roussel 1976, il quale analizzando le divisioni interne della città – *tribù*, *fratria* e *Genos* – giunge alla conclusione che non sia mai esistita una vera frattura tra nobili e non nobili in seno alla struttura della *polis* arcaica e democratica.

<sup>2</sup> Cf. Gernet 1938, pp.277.

<sup>3</sup> Cf. Gernet 1938, pp.279.

## **5. Belle mort eroica e culto degli eroi: la tomba come traccia di eugeneia.**

La linea passato presente futuro ha evidentemente nella società omerica un valore strutturante nella coesione sociale.

Il valore di un lignaggio che trasmette agli eroi il privilegio dell'appartenenza ad una determinata classe sociale attraverso una linea che ha valenze di legittimazione sociale magico-religiose, è al contempo l'elemento strutturante la significazione culturale della *belle mort* eroica e l'importanza che i guerrieri davano alla sepoltura.

Spostiamoci dunque a considerare le numerosissime istituzioni dei culti eroici in età storica. L'evidenza di questa forma di religiosità parallela, che non assume mai caratteri panellenici ma conserva sempre il suo carattere regionale, ha alla sua base un fortissimo significato ideologico. Istituire un culto sulla tomba di qualcuno, ricordare attraverso il rito, i privilegi riconosciuti all'eroe quando era vivo, significa istituire il sema del suo *kleos* e nello stesso tempo prolungare il suo *kleos* nella discendenza.

L'identità personale dell'eroe si risolve – lo abbiamo già detto – nel suo rapporto con gli antenati, nella responsabilità di aderire a tutto un apparato ereditario di doveri di eccellenza, il cui adempimento viene costantemente messo alla prova durante la battaglia.

La forza di un legame tra l'eroe e la costituzione materiale del *sema*, della tomba, che si riscontra in *Iliade* e *Odissea*, rimanda alla evidenza archeologica di forme di culti funebri, spesso offerte di devozione a singole personalità<sup>1</sup>. La ideologia della *belle mort* eroica, del valore della permanenza del *kleos* nel luogo fisico del sepolcro eroico, alla luce della natura della venerazione culturale di un passato eroico, deve essere interpretata non solo come proiezione nel futuro del proprio valore, ma

---

<sup>1</sup> Cf. Coldstream 1976, che cita a questo proposito i risultati delle ricerche archeologiche di J.M.Cook.

soprattutto come simbolo dell'adempimento di un dovere che proviene dal passato. Il filo della discendenza eroica è cioè carico di un complesso apparato di eredità valoriale che deve essere "manifestamente" riaffermato in ogni tassello del cursus genealogico. L'importanza del ricevere la sepoltura, della istituzione del *sema*, dunque, ha il valore di prolungare la eccellenza ereditaria, che viene donata per nascita ed è del tutto aliena alle categorie della volontà individuale.

Essa viene tuttavia percepita come un vero e proprio dovere ereditario, che pesa sulle spalle dell'eroe dal momento della sua nascita e che in mancanza di affermazione diventa αἰδώς. Come ha messo in evidenza Arthur Adkins, nella società omerica non esiste uno spazio di intermediazione tra il successo e il fallimento (κακότης)<sup>1</sup> e questo aspetto, proprio di una *shame culture*, non si risolve soltanto nel riconoscimento sociale del successo ma deve essere fissato nella tomba, segno 'manifesto' nel presente, nel futuro ma che soprattutto trova sostanza nel passato.

Questo bagaglio valoriale costituisce da un lato il fondamento dell'identità eroica e dall'altro va a formare il supporto ideologico per il funzionamento stesso della società omerica.

Nella costruzione delle società omeriche, in altri termini, esiste un legame tra il valore mitico di un *kléos* ereditario, da far perpetuare nell'eccellenza militare e la strutturazione della società stessa. Ciò che l'eroe rappresenta nella realtà, in rapporto ad una eredità ancestrale che gli impone una etica rituale nel suo confrontarsi con il mondo, si risolve primariamente nella sua funzione militare e per conseguenza - in una relazione, cioè, di diretta dipendenza - nella formalità della struttura sociale omerica.

---

<sup>1</sup> Cf. Adkins 1960.

Sotto quest'ottica, tuttavia, il legame appena esplicitato si risolve in un rapporto di strumentalizzazione del primo termine al fine di creare una base ideologica e valoriale che legittimi l'appartenenza del guerriero ad una classe sociale ben determinata.

Collocare la figura dell'eroe omerico nella sua dimensione sociale sembra dunque richiedere un passaggio obbligato attraverso la definizione della sua funzione guerriera, inscindibilmente legata ad una dimensione eroica dell'uomo. Ma all'interno di un insieme sociale questo imperativo di fedeltà rispetto ad un modello di umanità ereditaria va a rappresentare il mezzo pratico attraverso cui fondare l'ideologia e la strutturazione del gruppo.

Se dunque il valore della tomba è così fortemente pregno di una significazione socio-culturale, che lega il sema alla linea genealogica, in che misura dobbiamo interpretare i numerosi culti eroici documentati in Grecia?

L'evidenza archeologica ha fatto risalire le prime forme di istituzioni di culti eroici all'età del Bronzo<sup>1</sup>. Le ricerche hanno poi portato ad una presenza dei culti degli eroi dell'epica<sup>2</sup>. Alcuni di essi, come per esempio quello che è stato attribuito ad Agamennone, localizzato sul pendio di Chaos, a circa 1 km dall'acropoli di Micene, sembrano risalire all'epoca micenea<sup>3</sup>. J. Coldstream ha inoltre dimostrato l'esistenza di una consistente fioritura di culti eroici sul suolo greco, a partire dall'VIII secolo a.C – in quello che viene cioè pensato ipoteticamente come il periodo di fissazione dei poemi e di una loro circolazione<sup>4</sup>. Riprendendo

---

<sup>1</sup> Si può vedere, tra i molti che discutono la datazione, la sintesi recente di D.Boehrer (Boehrer 2001).

<sup>2</sup> Antonaccio 1995, pp. 145-197.

<sup>3</sup> Cf. Antonaccio 1995, pp.147-151.

<sup>4</sup> Cf. Coldstream 1976.



un'ipotesi già avanzata da Farnell<sup>1</sup>, Coldstream sostiene che la diffusione dei culti eroici che si sviluppano a partire dalla seconda metà dell'VIII secolo a.C. sia da legare alla circolazione panellenica dei poemi omerici. Il fatto che nell'*Iliade* e nell'*Odissea* la struttura narrativa taccia la presenza di culti degli eroi, d'altra parte, non significa che essi fossero assenti nelle età in cui i poemi si andavano formando<sup>2</sup>.

Nell'*Iliade*, inoltre, si riscontrano esplicite forme di donazioni di onori divini<sup>3</sup> da parte di una data comunità, che rimandano necessariamente a forme precise di una realtà sociale<sup>4</sup>, confrontabili con forme di devozione culturale. Due osservazioni preliminari appaiono utili nel chiarificare la *démarche* logica di questa indagine.

Il culto eroico praticato in molti santuari in età classica rimanda alla glorificazione di un passato splendido. Si tratta di forme di omaggio nei confronti di uomini che sono stati migliori dei presenti, la cui eccezionalità si risolve principalmente in una dimensione militare<sup>5</sup>.

Le ricerche archeologiche hanno inoltre dimostrato che nei santuari degli eroi e nei pressi delle tombe degli antenati si svolgevano forme di rito dai procedimenti simili, in una formula di continuità tra l'età del

---

<sup>1</sup> Cf. Farnell 1970, pp.340-42.

<sup>2</sup> Cf. Shein 1985, pp.47-49 e Nagy 1979, p.7, secondo cui l'assenza di culti eroici in Omero si spiegherebbe sulla linea del progetto che nel VI sec.a.C., nel momento di sistematizzazione dei testi epici, avrebbe reso i poemi omerici il fondamento di una identità panellenica. Sebbene dunque ci siano tracce nel testo rinvianti a pratiche culturali dedicate ad eroi, la mancata presenza di culti specifici sarebbe da rapportare alla necessità di non creare particolarismi regionali (caratteristica tipica dei culti eroici).Cf. anche Rohde 1890, pp. 127-168.

<sup>3</sup> *Il.* V 77; IX 155, 297, 303 ss., 603 ss.; X 33; XI 58; XIII 218; XVI 604 ss.

<sup>4</sup> Cf. Mele 1968, pp.1-5.

<sup>5</sup> Cf. Coldstream 1976, p.14.

Bronzo e l'età del Ferro<sup>1</sup>. Le due differenti realtà culturali appaiono infatti accomunate nelle pratiche, nelle offerte di oggetti votivi; ci sono inoltre espliciti riferimenti a personalità eroiche nelle epigrafi rinvenute in alcune tombe degli antenati, cosa che può indurci ad intendere una sovrapposizione delle due forme culturali<sup>2</sup>. L'ipotesi di una relativa continuità nel passaggio dal Bronzo al Ferro, nella misura specifica di una riutilizzazione degli antichi culti degli antenati nella forma di culti eroici<sup>3</sup>, cela al suo fondo una ideologia comune del praticante rispetto alla devozione culturale.

Il legame tra le due forme di culto, nella misura di una glorificazione di un passato intangibile, e la rifunzionalizzazione che le figure eroiche assumono nella definizione delle identità di famiglie illustri in età storica, come è stato già notato nel III capitolo di questa trattazione ci riconducono alle conclusioni che abbiamo già espresso relativamente alla natura del *Genos*.

La funzionalità dell'arcaico si configura come un fattore modellante il privilegio sociale accanto ad una realtà sociale che si definisce ormai secondo altri parametri ma che non è in grado di contestare la natura indiscutibile, intangibile, sacrale dell'altra.

Non è un caso infatti che i culti eroici locali continuino ad avere una fortissima validità per tutto il corso della storia greca mai schiacciati o messi in discussione dalla presenza di un consolidato *Pantheon* classico che si impone come religione nazionale.

La natura di questa duplicità dell'espressione religiosa si spiega con una differente e parallela funzionalità che ne modella il meccanismo. Il nuovo e l'arcaico si definiscono in rapporto al cittadino come due strutture del tutto differenti e compatibili nella misura di una

---

<sup>1</sup> Cf. Farnell 1970, pp. 343- 360 e Antonaccio 1995, pp.245-268. L'ipotesi di un legame tra la glorificazione degli eroi e quella degli antenati era già stata avanzata da Rohde (Rohde1890).

<sup>2</sup> Cf. Antonaccio 1995, p.246.

<sup>3</sup> Cf. Antonaccio 1995, *passim*. Ripresa da G. Nagy (Nagy 1979).

alternativa: entrambe coesistono nella mentalità ma lì dove funziona l'una, l'altra non ha significato d'essere.

L'arcaico, dunque, diventa il rifugio di quelle realtà istituzionali – una parte degli *aristoi* di età arcaica che si oppongono a quelli che si affermano come tali in base alla ricchezza, le famiglie sacerdotali e il *Genos* - che realizzano e impongono il loro prestigio sociale in base ad una indiscutibilità della loro condizione.

Parallelamente queste realtà sociali sviluppano forme di religiosità parallela, portatrici di una forma di prestigio arcaico, attraverso cui affermare agli occhi di una collettività ristretta la propria definizione sociale.

## Capitolo VIII

### Conclusioni

L'epica greca arcaica nel suo complesso di trame e leggende deve essere pensata, secondo la prospettiva che in questa indagine abbiamo adottato, quale *fatto sociale totale*. Essa va infatti a modellare l'identità primaria delle comunità aristocratiche greche di età arcaica e l'identità della *polis* stessa nella sua fase iniziale; l'eroe singolo e la comunità complessiva dei guerrieri devono essere dunque concepiti quale *costruzione culturale*, nella doppia articolazione ideologica e paradigmatica – nel caso degli ἄριστῆες - e funzionale e sociale – nel caso degli *aristoi*.

La corrispondenza, o meglio il rapporto consequenziale, in altri termini, tra quella che abbiamo definito '*funzione aristocratica*', insita in forma nucleare nel termine *aristos*, e conformazione di una classe sociale si esplicita molto bene all'interno della lingua nella dipendenza tra l'aggettivo ἄριστος spesso sostantivato, il verbo ἄριστεύειν e la forma ἄριστῆες, che, seguendo la dimostrazione di Di Donato, abbiamo definito costruzione volutamente arcaizzante<sup>1</sup> nella struttura complessiva dell'epica. La marca di arcaicità che nello stadio del poema corrispondente alla sua ricostruzione unitaria di età arcaica – nel periodo dunque in cui i 'nuovi *aristoi*', designati nella pratica linguistica anche come *agathoi* o *esthloi*, andavano affermandosi nella

---

<sup>1</sup> Cf. Di Donato 2007.

dirigenza delle varie realtà locali – ha una forte valenza ideologica: una esaltazione di un ideale strutturante la classe elitaria – il *codice eroico* – che si tramanda per via genealogica.

Se tuttavia l'aderire ad un codice eroico è condizione necessaria per essere un *aristos*, nel contempo lo statuto stesso dell' *aristos* appare già predeterminato nell'individuo per il fatto di essere iscritto in una genealogia illustre, portatrice di tale paradigma valoriale.

L'esistenza di un ordine nobiliare d'altra parte si definisce faticosamente attraverso un'analisi linguistica, non solo in Omero ma anche allo stadio della lirica arcaica. Il lessico non ci dà in altre parole una chiara dimensione '*sociale*' di due realtà distinte e separate, di nobili e non-nobili.

La fondamentale natura dell'identità dell'individuo aristocratico è infatti determinata da un apparato etico, estetico e valoriale, che determina storicamente l'evoluzione dei principali referenti linguistici – *aristos*, *agathos* ed *esthlos* – da una valenza prettamente qualificativa ad una sociale, titolare.

Si comprende allora come l'appartenenza alla classe aristocratica sia da interpretare all'interno dei poemi omerici in chiave fondamentalmente *strutturale*, dimensione in cui un codice comportamentale definito si impone non soltanto come apparato etico del gruppo, interpretabile, discutibile e soggetto ad un rinnovamento nel tempo concepibile tanto in chiave soggettiva quanto in termini collettivi, ma si articola piuttosto nelle forme di una condizione d'essere.

Alla luce di queste considerazioni abbiamo spiegato il rapporto tra *aristos* e *aristeus* nei termini di una sostanziale dicotomia, che determina l'identità individuale del guerriero aristocratico sulla base di un vasto apparato qualificativo e valoriale normativizzato in pratiche

rituali e mentali collettive e che potremmo per molti versi definire ‘pregiuriche’.

La valenza della coppia dicotomica si spiega allora in termini di qualificazione temporanea e potenziale per *aristos* e relazionale e normativa per *aristeus*.

Il secondo termine, tuttavia, non può e non deve essere calato in una dimensione storica, ma si limita a svolgere all’interno dell’epica e attraverso il mezzo dell’epica la sua funzione paradigmatica per le *élites* storiche che in essi riconoscono i loro antenati.

L’*aristos* invece si conserva nelle strutture linguistiche assumendo sicuramente un valore più vicino ad una normativizzazione del ruolo sociale, ma senza mai perdere la sua natura prettamente qualificativa; è questo il fattore che impedisce sostanzialmente al termine di imporsi come titolazione ufficiale di una classe sociale, pur nella sua storicità laicizzata dai parametri obbliganti del ‘codice eroico’.

L’idea stessa della nobiltà si definisce infatti in relazione alla ‘funzione aristocratica’, di cui la nozione di *aristos* è figlia, e che agisce strutturalmente sul quadro sociale, non in misura sintetica ma in misura analitica – definendosi costantemente cioè attraverso una serie di manifestazioni ostentative di un prestigio.

Ritornando dunque alla definizione dell’identità del guerriero iliadico, possiamo concludere che è totalmente in base a tale funzione strutturante che essa si compone ed è in virtù di essa che l’individuo è sprovvisto di mezzi critici e i parametri mentali per agire arbitrariamente nella propria vita.

Se riprendiamo la definizione che nel 1964 Eric Dodds diede della società omerica come di una *shame culture*<sup>1</sup>, la valenza della caratterizzazione si comprende proprio alla luce di una sostanziale

---

<sup>1</sup> Cf. Dodds 1964.

impossibilità per l'individuo di determinare la propria felicità<sup>1</sup> personale in relazione ad una propria soggettiva interpretazione della realtà.

In Omero per esempio la categoria della volontà e della responsabilità si pongono sotto il segno di una sostanziale ambiguità, difficilmente districabile.

La teoria della doppia motivazione<sup>2</sup> elaborata da Lesky nel 1961, che si basava sostanzialmente sulla incoerenza di fondo delle varie attestazioni di una espressione della volontà personale che a volte appare dettata da un impulso divino esterno e a volte da un impulso interno, non è mai stata sostanzialmente superata. Di fatto in Omero le categorie stesse dell'*ekon* e *aeikon*<sup>3</sup>, del 'volontario' e dell'*involontario* sfuggono ad una razionale ed effettiva funzionalità complementare se non nella misura di una maggiore o minore aderenza da parte dell'individuo ad un ordine prestabilito. Se in un'ottica 'laica' del mondo non è presente nelle categorie mentali dell'uomo dell'*Iliade* l'idea di poter imprimere un soggettivo corso alla propria vita se non quello di impegnarsi, in una costante competizione individualistica, per raggiungere il culmine di un disegno che presenta standard non eludibili, che è *insegnato*, trasmesso di generazione in generazione come una sorta di *paideia eroica*, l'idea di un preconcipimento del proprio destino, la *moira*, è una salvezza dall'idea opprimente della responsabilità del fallimento, della *kakotes*, con un trasferimento esterno dell'agente determinativo la propria infelicità o della propria felicità.

---

<sup>1</sup> Cf. Mele 1978, pp. 10-18.

<sup>2</sup> Secondo Albin Lesky la motivazione appare in Omero costantemente sotto il segno di un duplice movente, uno dettato dalla *moira* e l'altro dettato da un impulso soggettivo, senza che il secondo riesca effettivamente ad affermarsi sulla realtà (cf. Lesky 1961).

<sup>3</sup> Cf. Gernet 1917, pp. 349-387.

## **Appendice**

### **Rielaborazione narrativa di una categoria culturale: l' ἀριστεία**

Il dato linguistico in primo luogo – il fatto cioè che nel corso storico della lingua, a partire dall'età classica, si sia formato un ulteriore sostantivo specialistico, ἀριστεία, che designasse l'atto eroico in sé, la descrizione dell'atto di ἀριστεύειν – ci può portare ad una prima constatazione oggettiva: la nozione dell'eccellenza prevista da un codice eroico, la concretezza della nozione di 'atto eroico', permane presso i Greci come una categoria mentale ben specifica, memoria di un passato leggendario che ha una valenza fondamentale nella costituzione dell'identità greca e che assume nuovi significati nel contesto della guerra, in una rielaborazione dell'etica omerica.

Non si cerca di restituire valore ad una 'categoria mentale' alla luce dell'evolversi successivo della lingua e della civiltà ma si intende soltanto sottolineare come, nella società greca di età classica, che concepiva gli "eroi" quali uomini appartenenti ad un passato mitico, la costituzione del sostantivo ἀριστεία potesse evocare una nozione altrettanto "mitica", relitto di uno stadio di mentalità appartenente ad un'epoca lontana ma ancora utile da conservare, nella custodia della memoria culturale quanto nella sua rifunzionalizzazione. Il fatto che la società greca di età classica abbia sentito l'esigenza di arricchire la lingua con un ulteriore sostantivo non sembra indipendente dall'uso stesso che della memoria continua dei guerrieri omerici gli uomini della Grecia storica facevano – con l'implicazione di tutto un apparato valoriale basato sulla eccellenza, e in particolare l'eccellenza militare. Non è casuale che le due occorrenze di ἀριστεία che troviamo in



tragedia<sup>1</sup> utilizzino il termine marcandolo di una forte ironia, nel contesto tragico che spesso polemizza con il mondo eroico. Nella prosa il termine viene evidentemente rifunzionalizzato per designare non tanto l'atto glorioso dello stratego ma un riconoscimento di valore che la collettività mette in atto rispetto al comandante militare. L'*aristeia* si "dà"<sup>2</sup>, non si conquista. E' la collettività che conferisce al singolo un onore. Questo dato sta ad indicare che il termine aveva nella ricezione collettiva dei greci di età storica almeno due referenti, uno nella dimensione del passato e uno nella dimensione dell'*hic et nunc*. Ma la valenza originaria della referenza del termine viene conservata almeno relativamente a due aspetti. L'*aristeia* è prima di tutto fortemente connotata di individualismo. Non ci sono *aristeiai* collettive, pur nel contesto militare di età classica che aveva l'esigenza di marcare il valore del *koinon* in ogni ambito della vita associativa, tanto più quello militare. In secondo luogo viene fortemente mantenuto il senso del riconoscimento della eccellenza da parte della collettività, senza del quale l'*aristeia* stessa perde ogni ragion d'essere.

Nel contesto della narrazione epica, della elaborazione della leggenda eroica, ci poniamo il problema del rapporto tra il valore ideologico dell'*aristeia*, sostantivo descrittivo dell'atto di ἀριστεύειν, dell'agire attenendosi ad un codice eroico, e le 'scene tipiche' narrative – in cui, cioè, si descrive ritualmente un'azione eroica.

La composizione narrativa delle *aristie* dei guerrieri in *Iliade* risponde a quella che è stata definita da Arendt come 'scena tipica'<sup>3</sup>. Riccardo Di Donato fa notare come nella logica di una definizione dell'*aristeuein* quale iterazione dell'atto eroico, che ha come fine 'l'uscire vivo dalla mischia dopo aver ucciso molti avversari' c'è una sorta di formalizzazione dell'azione che ha il fine specifico di creare un modello<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Soph. *Aiax* 443; Eur. *Bacch.* 12.

<sup>2</sup> Nella prosa classica ἀριστεία si trova quasi sempre costruito come oggetto di δίδωμι.

<sup>3</sup> Cf. Arendt 1933, *passim*.

<sup>4</sup> Cf. Di Donato 2006.

## Bibliografia

Adkins 1960

A.W.H. Adkins, *Merit and responsibility. A Study in Greek Values*, Chicago-London 1960 (tr. it. Roma-Bari 1964).

Affergan 2006

F. Affergan, voce 'Alterité' in Mesure-Savidan 2006, pp.22-24.

Antonaccio 1995

C. M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, London 1995.

Arend 1933

W. Arend, *Die tipischen Szenen bei Homer*, Berlin 1933.

Arnheim 1977

M. T. W. Arnheim, *Aristocracy in greek society*, London 1977.

Bandinelli 1978

R. R. Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci. Origini e sviluppo della città. Il medioevo greco*, Milano 1978-

Beloch 1922

K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, vol.I, Berlin und Leipzig 1922.

Benveniste 1969

E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Paris 1969 (tr. it. Torino 1979).

Berard 1990

C. Bérard, *Récupérer la mort du prince: héroisation et formation de la cité* in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* Paris & Cambridge 1990, pp.89-107.

Bethe 1922

E. Bethe, *Homer. Dichtung und Sage III*, Leipzig und Berlin 1922.

Boehrer 2001

D. Boehrer, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit*, Berlin 2001, pp. 1-46.

Bottin 1979

L. Bottin, *Reciprocità e redistribuzione nell'antica Grecia*, Padova 1979.

Bourriot 1976

F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génos. Etude d'histoire sociale athénienne (périodes archaïque et classiques)*, Lille 1976.

Bowden 1993

H. Bowden, *Hoplites and Homer: Warfare, hero cult, and the ideology of the polis* in J. Rich & G. Shipley 1993, pp. 45-63.

Bouvier 2002

D. Bouvier, *Le sceptre et la lyre. L'Iliade ou les héros de la mémoire*, Paris 2002.

Bowra 1964

Bowra, *Language and Background of Homer. Some recent Studies and Discoveries*, Cambridge 1964, pp.2-28.

Brelich 1958

A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.

Brillante1981

C. Brillante, *La leggenda eroica e la civiltà micenea*, Roma 1981.

Brulé 2007

P. Brulé, *La Grèce d'à côté*, 2007, pp. 203-224 & pp. 453-477.

Burkert 1985

W. Burkert, *Greek religion*, Oxford 1985.

Calame 1999

C. Calame e M. Kilani, *La fabrication de l'humain dans les cultures et l'anthropologie*, Lousanne 1999.

Calame 1986

C. Calame, *Le récit en Grèce ancienne*, Paris 1986.

Calame 1996

C. Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, Lousanne 1996.

Calame 2006

C. Calame, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris 2006.

Camerotto 2001

A. Camerotto, *Aristeia. Aspetti e tratti tematici dell'eroe in battaglia* "Aevum (Ant)" n.s.1 (2001), pp.263-308.

Cantarella 1979

E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero*, Milano 1979.

Cantarella 2002

E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano 2002.

Chantraine 1968

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue greque*, Paris 1968.

Cirio 1998

A. M. Cirio, *Lettura di Omero : Canto X dell'Iliade*, Palermo 1998.

Croiset 1969

M Croiset, *La civilisation de la Grèce antique*, Paris 1969, pp. 11-31.

Codino 1990

F. Codino, *Introduzione ad Omero*, Torino 1990.

Coldstrame 1976

J.N. Coldstrame, *Hero-Cult in the Age of Homer*, "JHS" 96 (1977), pp. 8-17.

de Polignac 1984

F. de Polignac, *La naissance de la cité greque*, Paris 1984.

Detienne 1965

M. Detienne, *En Grèce archaïque: géométrie, politique et société* in 'Annales: économies, sociétés, civilisations' (3), Paris 1965, pp. 425 – 441.

Detienne 1973

M. Detienne, *Ebauche de la personne dans la Grèce archaïque* in *Problèmes* 1973, pp. 45-53.

Di Benedetto 1994

V. Di Benedetto, *Nel laboratorio di Omero*, Torino 1994 (1998<sup>2</sup>).

Di Donato 1969

R. Di Donato, *Problemi di tecnica formulare e poesia orale nell'epica greca arcaica*, "ASNP"38 (1969), pp. 243-94.

Di Donato 1989

R. Di Donato, *Una lettura di Omero: commento all'ottavo canto dell'Odissea*, Firenze 1989, Pisa 2006<sup>5</sup>.

Di Donato 1990

R. Di Donato, *Per un'antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990

Di Donato 1995

R. Di Donato, *Un homme, un livre*, postfazione alla nuova ed. di I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris 1995 (Paris 1948), pp. 223-72.

Di Donato 1996

R. Di Donato, *Omero: forme della narrazione e forme della realtà. Lo scudo di Achille*, ne *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol.II.1, a cura di S. Settis, Torino 1996, pp. 227-53 (= Di Donato 1999, pp. 31-65).

Di Donato 1999a

R. Di Donato, *Esperienza di Omero. Antropologia della narrazione epica*, Pisa 1999.

Di Donato 1999b

R. Di Donato, *Lingua e civiltà. Introduzione allo studio storico della lingua greca*, Pisa 1984.

Di Donato 2001a

R. Di Donato, *Hierà. Prolegomena ad uno studio storico antropologico della religione greca*, Pisa, 2001.

Di Donato 2001b

Riccardo Di Donato, *Geografia e storia della letteratura greca arcaica. Contributi ad una antropologia storica del mondo antico*, Pisa 2001.

Di Donato 2006

Riccardo Di Donato, *Aristeuein. Lo statuto antropologico del guerriero omerico*, "Incidenza dell'Antico" n.1 (2003), pp. 49-66 (= Di Donato 2006, pp. 35-52).

Di Donato 2006

R. Di Donato, *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero*, Pisa 2006.

Dodds 1951

E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951 (tr. it. Firenze 1959; nuova ed. a cura di R. Di Donato, Firenze 1997; rist. con nuova pref. di R. Di Donato, Milano 2003).

Donlan 1980

W. Donlan, *The aristocratic ideal in ancient greece. Attitudes of superiority from Homer to the end of the 5th century B. C*, Lawrence 1980.

Duplouy 2006

A. Duplouy, *Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre le X et le V siècles avant J.-C.*, Paris 2006.

Erhardt 1894

L. Erhardt, *Die Entstehung der Homerischen Gedichte*, Leipzig 1894.

Farnell 1970

L. R. Farnell, *Greek Hero Cult and ideas of immortality*, Oxford 1970.

Finley 1954

M. I. Finley, *The World of Odysseus*, New York 1954 ( London, with intr. by M. Bowra, 1956; 1977<sup>2</sup>, tr. fr. della prima ed. Paris 1969; tr. it. della seconda ed. a cura di R. Di Donato, Casale Monferrato 1992).

Fowler 2004

R. Fowler (ed.), *The Cambridge companion to Homer*, Cambridge 2004.

Fratini 2007

C. Fratini, *Kerykes. Studio di una funzione della reciprocità nei poemi omerici*, in Marrucci – Taddei 2007, pp. 21-42.

Gernet 1917

L. Gernet, *La pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 1917.

Gernet 1938

L. Gernet, *Les nobles dans la Grèce antique*, in « Annales d'Histoire économique et sociale », Paris 1938, pp. 36-43(= Gernet 1968, pp. 333-344).

Gernet 1948

L. Gernet, *La notion mythique de la valeur en Grèce*, in « Journal de Psychologie » 41 (1948), 415-462 (= Gernet 1968, pp. 93-137; tr. it. Gernet 1983, pp. 72-112).

Gernet 1968



L. Gernet, *Antropologie de la Grèce antique*, préf. De J.-P. Vernant, Paris 1968 (tr. it. Gernet 1983).

Gernet 1983a

L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, a cura di Riccardo Di Donato, Milano 1983 (ed. fr. 1968).

Gernet 1983b

L. Gernet, *Forme e strutture della parentela in Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, "AION" (archeol). 1983

Hainsworth 1993

B. Hainsworth, *The Iliad: A Commentary. Volume III: books 9-12*, Cambridge 1993.

Hammer 2002

D. Hammer, *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*, Oklahoma 2002.

Haubold 2000

J. Haubold, *Epic poetry and social formation*, Cambridge 2000.

Higbie 1995

Carolyn Higbie, *Heroes' names Homeric identities*, New York & London 1995.

Janko 1992

R. Janko, *The Iliad: A Commentary. Volume IV: books 13-16*, Cambridge 1992

Kilani 1999

C. Calame e M. Kilani, *La fabrication de l'humain dans les cultures et l'anthropologie*, Lousanne 1999.

Kearns 2004

E. Kearns, *The Gods in the Homeric epics* R. Fowler (edited by) *The Cambridge companion to Homer*, Cambridge 2004, pp. 59 – 73.

Kirk 1962

G.S. Kirk, *The songs of Homer*, Cambridge 1962.

Kirk 1968

G.S. Kirk, *War and Warrior in the Homeric Poems*, in *Problèmes de la guerre*, 1968, pp. 93-117.

Kirk 1990

G.S. Kirk, *The Iliad. A Commentary*. II. Books 5-8, Cambridge 1990.

Lejeune 1965

M. Lejeune, *Le Dāmos dans la société mycénienne* in *Revue des études grecques* 78 (1965), pp.1-21.

Lepore 1978

E. Lepore, *Città-stato e movimenti coloniali: struttura economica e dinamica sociale* in R. R. Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci. Origini e sviluppo della città. Il medioevo greco*, Milano 1978, pp. 183 – 253.

Lesky 1961

A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg 1961.

Lévy-Bruhl 1910

L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910.

Lévy-Bruhl 1910

L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1922.

Lévy-Bruhl 1949

L. Lévy-Bruhl, *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (Préface de M. Leenhardt), Paris 1949.

Lévi-Strauss 1983

C.Lévi-Strauss (Séminaire dirigé par), *L'identité*, Paris 1983.

Lejeune 1965

M. Lejeune, *Le Damos dans la société mycénienne* in « REA » 78 (1965), pp.1-22.

Loraux 1978

N. Loraux, *Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité* in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* Paris & Cambridge 1990, pp. 27-43.

Lucci 2007

C.M. Lucci, *La storia di Bellerofonte. Uno studio di polivalenza relazionale*, in Marrucci – Taddei 2007, pp. 63-78.

Marrucci 2007, *Anax e basileus. Relazioni e azioni di potere nei poemi omerici*, in Marrucci – Taddei 2007, pp. 43-62.

Marrucci – Taddei 2007

L. Marrucci & A. Taddei (a cura di), *Polivalenze epiche*. Contributi di antropologia storica, Pisa 2007.

Mauss 1923

M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris 1923.

Mauss 1950

M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950.

Mazzarino 1947

S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, Firenze 1947.

Mele 1968

A. Mele, *Società e lavoro nei poemi omerici*, Napoli 1968.

Mele 1978

A. Mele, *Elementi formativi degli ethne greci* in Ranuccio Bianchi Bandinelli (a cura di), *Origini e sviluppo della città. Il Medioevo greco*, Milano 1978.

Mesure-Savidan 2006

S. Mesure & P. Savidan (sous la direction de), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris 2006.

Meyerson 1948

I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris 1948 (trad. it. Pisa 1989, nuova ed. con postfazione di R. Di Donato, Paris 1995).

Miller 2000

D. A. Miller, *The epic hero*, Baltimore 2000.

Morris – Powell 1997

I. Morris & B. B. Powell (a cura di), *A New Companion to Homer*, Leiden 1997.

Morris 1992

I. Morris, *Death-ritual and social structure in classical antiquity*, Cambridge 1992.

Nagy 1979

G. Nagy, *The best of Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979.

Nagy 1996a

G. Nagy, *Poetry as performance. Homer and Beyond*, Cambridge 1996.

Nagy 1996b

G. Nagy, *Aristocrazia: caratteri e stili di vita* in Settis 2002, pp. 577 - 598.

Nillson 1933

M.P. Nillson, *Homer and Mycenae*, London 1933.

Palaima 1995

T. G. Palaima, *The Nature of the Mycenaean Wanax: Non-Indo-European Origins and Priestly Functions* in Paul Rehak (a cura di), *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean* (= Aegaeum 11), Liège, pp. 119-139.

Palmer 1955

L. Palmer, *Achaean and Indoeuropeans*, Oxford 1955.

Parry 1971

M. Parry, *The making of Homeric verse : the collected papers of Milman Parry (edited by Adam Parry )*, Oxford 1971.

Perceau 1998

Sylvie Percieu, *Le "catalogue" dans l'épopée homérique: enquête sur un mode archaïque d'interlocution*, Lille 1998.

Perpillou 1972

J.-L. Perpillou, *La signification du verbe εὔχομαι dans l'épopée* in « *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à P. Chantraine* », Paris 1972, pp. 169-182.

*Problèmes* 1973

*Problèmes de la personne*, Exposés et discussions réunis et présentés par Ignace Meyerson, Paris 1973.

*Problèmes* 1968

*Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, sous la direction de J.-P. Vernant, Paris 1968 (rist. con nuova introduzione, Paris 1999).

Redfield 1975

J. Redfield, *Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector*, Chicago 1975.

Rehak 1995

P. Rehak (a cura di), *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean* (= *Aegaeum* 11), Liège 1995.

Rohde 1894

E. Rohde, *Psyche*, Leipz 1894.

Rich & Shipley 1993

J. Rich & G. Shipley (edited by), *War and society in the Greek world*, London & NY 1993.

Roussel 1976

D. Roussel, *Tribu et cité*, Paris 1976.

Ruijgh 1957

C.J. Ruijgh, *L'élément achéen dans la langue épique*, Assen 1957.

Settis 2002

S. Settis (a cura di) *I Greci : storia, cultura, arte, società. Vol. 2. Una storia greca* Torino 2002 (prima ed. 1996).

Sheid-Tissinier 1994

E. Sheid-Tissinier, *Les usages du don chez-Homère*, Nancy 1994.

Shein 1984

S. Schein, *The Mortal Hero. An Introduction to Homer's Iliad*, Berkeley 1984.

Singor 1995

H.W. Singor, *ENI PROTOISI MACHESTAI, some remarks on the iliadic image of the battlefield*, in *Homeric Questions* (a cura di J.-P. Crielars), Amsterdam 1995, pp.183-199.

Snodgrass 1971

A. Snodgrass, *The Dark Age of Greece. An archaeological survey of the eleventh to the eighth centuries BC*, Edinburgh 1971.

Snodgrass 1982

A. Snodgrass, *Les origines du cult des héros dans la Grèce antique* in Gnoli, Vernant (dir.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge & Paris, pp. 107-119.

Stella 1978

Luigia Achillea Stella, *Tradizione micenea e poesia nell'Iliade*, Roma 1978.

Storoni – Mazzolani 1988

L. Storoni Mazzolani, *Profili omerici*, Pavia 1988.

Thomson 1955

G. D. Thomson, *The Root of the Homeric Kingship*, Washington 1995.

Van Wees 1997

H. Van Wees, *Homeric warfare*, in Morris & Powell 1997, pp. 668 – 693.

Vernant 1960

J.-P. Vernant, *Aspect de la personne dans la religion grecque (1960)*, in Vernant 1965, pp. 355-70 (tr. it. pp. 233-46).

Vernant 1962

J.-P. Vernant, *Les origins de la pensée grecque*, Paris 1962.

Vernant 1964

J.-P. Vernant, *La fonction guerrière dans la Grèce ancienne*, in *Fonction guerrière* 1964, pp. 4-5.

Vernant 1965

J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965 variamente ristampato, (tr. it. Torino 1970).

Vernant 1972

J.-P. Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972 (tr. it. Torino 1976).

Vernant 1979

J.-P. Vernant, *PANTA KALA. D'Homère à Simonide*, « ASNP » n.s.3, vol.IX 4 (1979), pp. 1365-1374.

Vernant 1982

J. P. Vernant, *La belle mort et le cadavre outragé* in Gnoli G. & Vernant J. P. (sous la dir. de), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge & Paris 1982, 45-76.



Vernant 1985

J. P. Vernant, *La mort dans les yeux*, Paris 1985.

Vernant 1989

J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989 (tr. it. Milano 2000).

Vernant 1993

J.-P. Vernant, *L'homme grec*, introduzione a J.-P. Vernant (sous la direction de), *L'homme grec*, 1993 (= Vernant 1996, pp. 200-225).

Vernant 1996

J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris 1996.

Vidal-Naquet 2000

P. Vidal-Naquet, *Le monde d'Homère*, Paris 2000 (tr. it. a cura di Riccardo Di Donato, Roma 2001).

Whallon 1969

W. Whallon, *Formula, character, and context. Studies in Homeric, Old English and Old Testament poetry*, Washington 1969.

Wilson 2002

D.F. Wilson, *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*, Cambridge 2002.

Wathelet 1988

P. Wathelet, *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, Liège 1988.

Wathelet 1989

P. Wathelet, *Les Troyens de l'Iliade. Mythe et Histoire*, Liège-Paris 1989.

Yamagata 1993

N. Yamagata, *Homeric morality*, London 1993.

Yamagata 1997

N. Yamagata, *ἄναξ and βασιλεύς in Homer*, in “*Classical Quarterly*”, n.s. 47, 1997, pp 1-14.